

Bernd Goebel

Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins

Vermutlich war es Anselm von Canterbury, dessen Unterricht und literarischem Schaffen sein Freund und Schüler Gilbert Crispin (1045/46–1117) die Vorliebe für das Dialog-Genus verdankte. Die Mehrzahl der Schriften Gilberts sind in der – bisweilen freilich nur angedeuteten – Form des Gesprächs abgefasst. Dies trifft vor allem auf jene Werke zu, die während seiner über drei Jahrzehnte dauernden Zeit als Abt von Westminster entstanden sind wie *De angelo perduto*, *De altaris sacramento*, *De spiritu sancto* oder *De simoniacis*.¹

Am Weitesten ausgearbeitet ist die Dialogform in den beiden um die Mitte der 1090er Jahre verfassten »Streitgesprächen«, welche jeweils einen Vertreter der christlichen Religion mit einem nicht-christlichen Kritiker dieser Religion zusammenführen, mit einem Juden und einem Heiden. Dabei haben die Dialogfiguren beider Religionsgespräche die erklärte Absicht, Vernunftargumente auszutauschen – Argumente also, die im Prinzip ein jeder Mensch nachzuvollziehen vermag, gleich welcher Religion er angehört. Im Dialog mit

¹ Vgl. Bernd Goebel: »Gilbert Crispin«, in: Traugott Bautz (Hrsg.): *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 30, Nordhausen 2009, S. 487–490. Zur Chronologie der Schriften Gilberts siehe auch Anna Sapir Abulafia / Gillian Ruth Evans: »Introduction«, in: dies. (Hrsg.): *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster* (Auctores Britannici Medii Aevi, Bd. 8), London 1986, S. xxv–xl. Die formalen Unterschiede zwischen den literarischen Gesprächen Gilberts und denjenigen Anselms sind gleichwohl beträchtlich; vgl. dazu Gillian Ruth Evans: »Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: the Forming of a Monastic Scholar«, in: *Studia Monastica* 22 (1980), S. 70–71. – Bedauerlicherweise standen mir die Schlussfolgerungen des vorliegenden Aufsatzes noch nicht vor Augen, als ich den angeführten Lexikonbeitrag verfasste, so dass ich dort Elemente dessen aufgegriffen habe, was ich im Folgenden die »überkommene Interpretation« nenne und zurückweise.

dem Juden treten zu den rein vernünftigen Argumenten erklärtermaßen solche hinzu, die sich auf gemeinsam akzeptierte Autoritäten stützen. Im Dialog mit dem Heiden sind sich die Gesprächspartner einig, dass ausschließlich Vernunftargumente vorgetragen werden sollen. Darin scheint Gilbert den methodischen Innovationen seines Lehrers Anselm von Canterbury verpflichtet. In der Interpretationsgeschichte des vergangenen Jahrhunderts hat sich gleichwohl eine Deutung durchgesetzt, nach der Gilberts Methode in den Religionsgesprächen nicht wirklich, wie in Aussicht gestellt, auf Vernunftbeweisen beruht. Tatsächlich bediente er sich überwiegend und mit Vorliebe des traditionellen Autoritätsbeweises. Obwohl er von Anselm gedrängt wurde, seinem methodischen Beispiel zu folgen, sei Gilbert dazu weder fähig noch willens gewesen.

Diese Auffassung zu überprüfen sei das Ziel der folgenden Ausführungen. Dazu sollen in einem *ersten Teil* die beiden Dialoge nebst der jüngeren Geschichte ihrer Erforschung umrissen werden (1.). Ein besonderes Augenmerk gilt dabei den zentralen methodischen Stellungnahmen der Dialogfiguren. In einem *zweiten Teil* wird die überkommene Interpretation von Gilberts Religionsgesprächen und der ihnen zugrunde gelegten Methode präsentiert, wie sie im Wesentlichen auf die Arbeiten zweier Historiker zurückgeht (2.). Der *dritte Teil* ist eine Kritik jener Interpretation. Sie wird in der Hoffnung vorgetragen, zugleich Bausteine für eine Neuinterpretation von Gilberts Methode in ihrem Verhältnis zur Methode Anselms liefern zu können (3.). Die Ergebnisse werden abschließend kurz zusammengefasst und bedacht (4.).

1. Gilberts Disputationes

In der *Disputatio iudaei et christiani* (= DI)² ist es Gilbert selbst, der die Rolle des Christen übernimmt. Es handelt sich um die Überarbei-

² *Disputatio Iudei et Christiani*, in: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, S. 8–53. Die Zahlenangaben in den folgenden Verweisen beziehen sich auf die Textnummern dieser Ausgabe. Alle Übersetzungen aus den Werken Gilberts stammen, sofern nicht anders vermerkt, vom Verf., oft in

tung von Unterredungen Gilberts mit einem jüdischen Bekannten, dessen Namen wir nicht erfahren, vor einer nicht näher spezifizierten Zuhörerschaft in London. Wie Gilbert erwähnt, wurde sein theologischer Freund in Mainz ausgebildet, zweifellos an der angesehenen, im frühen elften Jahrhundert von Gerschom ben Jehuda gegründeten Talmudschule. Möglicherweise stand er mit der Abtei von Westminster in geschäftlichen Beziehungen. Der Umgangston ist sachlich, offen und respektvoll, »gentlemanly and fair«,³ das Gespräch selbst ausdrücklich wahrheitsorientiert und ausgesprochen herrschaftsfrei. Die Stellungnahmen des Juden nehmen zwar deutlich weniger Raum ein als die des Christen. Dafür überlässt der Christ dem Juden die Initiative und reagiert lediglich auf dessen kritische Anfragen, wodurch ein gewisses Gleichmaß hergestellt wird – die zweite Asymmetrie kompensiert gewissermaßen die erste. Der Dialog endet keineswegs mit der Konversion des Juden; noch gibt es einen Schiedsrichter, der den Christen zum Sieger erklären würde. Er bestätigt insgesamt die im Prolog aufgestellte Behauptung, dass die Religionsgespräche zwischen Gilbert und seinem jüdischen Freund in freundschaftlichem Geist (*amico animo*) ausgetragen wurden.⁴

Auch die *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi* (= DG)⁵

Anlehnung an die Übersetzung von Karl Werner Wilhelm u. Gerhard Wilhelmi (vgl. Anm. 15).

³ Raphael Jehuda Zwi Werblowsky: »Crispin's disputation«, in: *The Journal of Jewish Studies* 11 (1960), S. 73. Vgl. auch Bernhard Blumenkranz: »La Disputatio Iudei cum Christiano de Gilbert Crispin, abbé de Westminster«, in: *Revue du Moyen Âge Latin* 4 (1948), S. 238: »On ne trouve aucun autre texte chrétien qui fasse preuve d'une telle largeur d'esprit dans l'exposition du point de vue adverse.«

⁴ DI 4. Die in einer Handschrift bezeugte *Continuatio* von DI, in: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, S. 54–61, war, sofern sie überhaupt von Gilbert stammt, von diesem vermutlich nicht zur Veröffentlichung bestimmt und wird deshalb im Folgenden nur sporadisch herangezogen (die Zahlenangaben in Verweisen beziehen sich auf die Textnummern der genannten Ausgabe). Ihre nähere Berücksichtigung würde am Ergebnis dieser Untersuchung nichts Wesentliches ändern.

⁵ *Disputatio Christiani cum Gentili de fide Christi edita a Gilleberto Abbate Westmonasterii*, in: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, S. 61–87. Die Zahlenangaben in den folgenden Verweisen beziehen sich auf die Textnummern dieser Ausgabe.

findet in London statt – oder besser gesagt, sie *spielt* in London. Denn im Unterschied zu *DI* geht Gilberts zweiter Dialog nicht auf ein wirkliches Gespräch zurück, jedenfalls nicht in dieser Konstellation. Es handelt sich um ein fiktives Gespräch zweier Philosophen – der eine Christ, Heide der andere – in einem Gasthaus (*diversorium*) unweit von London vor einer gebildeten Öffentlichkeit.⁶ Gilbert wird mit, wie es heißt, »freundschaftlicher Gewalt« (*DG* 1) von einem Bekannten zum Ort der Debatte geführt und berichtet nun von dem Gespräch, dem er als Zuschauer beiwohnte. Wieder ist es der Nicht-Christ, der die Themen vorgibt. Dafür kommt der Christ etwas ausführlicher zu Wort. Die beiden Opponenten stehen sich trotz ihrer unterschiedlichen Antwort auf die Religionsfrage für heutige Verhältnisse ungewöhnlich nahe. Als Philosophen sind sie sich einig: Die eine Vernunft lehrt, dass es einen einzigen Gott und Schöpfer gibt; dass Gott das ist, »über das hinaus es nichts Größeres und Besseres gibt«; dass der Mensch seine Vernunft gebrauchen soll; dass die Vernunft die Kraft des Geistes ist, das Rechte vom Unrechten zu unterscheiden; dass die Menschen folglich gerecht sein sollen; dass sie gerecht sind, wenn sie Gott mit allen Kräften lieben; dass sie auf das ewige Leben hin geschaffen sind und ein gerechter Mensch im ewigen Leben belohnt wird (cf. *DG* 6; 9–10). Mit anderen Worten, sie akzeptieren zentrale Teile der im *Monologion* und *Proslogion* entwickelten philosophischen Theologie Anselms, nämlich ihrer rationalen Gottes-

⁶ Clement Charles Julian Webb vertrat die Auffassung, dass es während der Regentschaft des für sein Freidenkertum berüchtigten englischen Königs Wilhelm II. Rufus – der Bischöfe zu einem öffentlichen Disput mit jüdischen Rabbis zwang und für den Fall eines Sieges der Letzteren seine Bekehrung zum Judentum in Aussicht stellte; vgl. Wilhelm von Malmesbury: *Gesta Regum Anglorum*, hrsg. v. William Stubbs, 2 Bde. (Rolls Series, Bd. 90), London 1887–1889, Ndr. New York 1964, Bd. 2, S. 371 – sehr wohl eine derartige »philosophische Gesellschaft« in London gegeben haben könnte; vgl. *Studies in the History of Natural Theology*, Oxford 1915, Ndr. Oxford 1970, S. 198. Er widersprach dem später aber (vgl. »Introduction«, in: ders. [Hrsg.]: »Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: Dispute of a Christian with a Heathen Touching the Faith of a Christ«, in: *Mediaeval and Renaissance Studies* 3 [1954], S. 56) unter dem Eindruck der Kritik von Richard William Southern (vgl. »St Anselm and Gilbert Crispin, abbot of Westminster (1085–1117)«, in: *Mediaeval and Renaissance Studies* 3 [1954], S. 95–96).

lehre und ihrer theologischen, aber nicht minder rationalen Anthropologie.⁷ Die Autoritäten des christlichen Glaubens werden in diesem Gespräch eines Christen mit einem Nicht-Christen dagegen ausdrücklich ausgeklammert. Sehr bald im Dialog stellt der Heide ohne Umschweife klar: »Heide: Nimm ein für alle Mal zur Kenntnis: Eure Gesetze und Schriften ziehe ich nicht in Betracht, und die aus ihnen genommenen Autoritätsargumente erkenne ich nicht an«, woraufhin der Christ sich nicht etwa überrascht zeigt, sondern beistimmt: »Christ: Lassen wir also die Autorität unserer Schriften beiseite, bis Gott uns die gemeinsame Fähigkeit gibt, von dort zu verhandeln. Der Vernunft als Richterin wollen wir folgen«.⁸ Die Konstellation von *DI* ist eine andere: Hier begegnen sich die Anhänger zweier Buchreligionen, deren Glaubensautoritäten teilweise miteinander identisch sind. Dementsprechend einigen sich die beiden auf eine etwas komplexere Diskussionsregel. Ein doppelter Maßstab erscheint angebracht: »Christ: [...] wenn die Art und Weise unserer Auseinandersetzung so beschaffen ist, dass Du einräumst, was auch immer eine Seite in deinem Gesetz bezeugt oder durch einen Vernunftgrund so klar untermauert wird, dass es von dir durch keinen noch klareren widerlegt werden kann, bin ich bereit, mit dir über diese Dinge zu verhandeln und dort anzufangen, wo du willst. [...] Auch kümmere ich mich nicht um den Beifall der Menschen, sondern es möge siegen, wem die Vernunft zu- und die Autorität der Schrift beistimmen wird.«⁹

⁷ Vgl. Anselm von Canterbury: *Monologion*, in: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, hrsg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 1984, S. 1–87; ders.: *Proslogion*, in: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, Bd. 1, S. 89–122. Zur Anthropologie Anselms vgl. Italo Sciuto: *La ragione della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*, Genua 1991, S. 299–319; Bernd Goebel: *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 56), Münster 2001, S. 250–280.

⁸ *DG* 8–9: »Gentilis: Semel accipe dictum: leges ac litteras vestras non recipio, neque sumptas ab eis auctoritates accipio. [...] Christianus: Omittamus igitur Scripturarum nostrarum auctoritatem, donec congruam det nobis Deus inde agendi facultatem. Iudicem sequamur rationem [...]«.

⁹ *DI* 15: »Christianus: [...] si modus altercationis nostre is habeatur, ut concedas quicquid tue legis pagina testatur vel ratione tam evidenti astruitur, ut a te

Was den Inhalt betrifft, dreht sich *DI* um Fragen der Bibelhermeneutik, der Christologie, Soteriologie und des alttestamentlichen Bilderverbots. Der Christ vertritt die Auffassung, dass manche Stellen im Alten Testament allegorisch gedeutet werden müssen: »dass einiges buchstäblich [...] aufzufassen ist, während anderes figürlich und als hinter einem dichten Schleier von Bildern angedeutet zu verstehen ist.«¹⁰ Das mosaische Gesetz zu erfüllen heiße nicht, es immer beim Wort zu nehmen, und Psalmen, Propheten, Geschichtsbücher würden oftmals hintergründig die Göttlichkeit Christi und andere christliche Glaubenslehren bekennen; so etwa Ps 2,7 f., wo es heißt: *Der Herr hat zu mir gesagt: Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt* (vgl. *DI* 135). Der Jude dagegen beharrt auf dem buchstäblichen Sinn und wirft seinem Gesprächspartner vor, den Schriften Unrecht zu tun: »Jude: Du tust der Schrift Gewalt an und verdrehst die Schriften, damit sie euren Glauben belegen. [...] Wenn es für die Christen recht ist, die Schriften über den Christus auf diese Weise zu lesen und auszulegen, werdet ihr noch viel mehr finden, was ihr so, wie es euch beliebt, werdet auslegen können.«¹¹ Auch auf Kanon- und Übersetzungsfragen macht der Jude aufmerksam. Nur dem hebräischen Urtext könne man vertrauen. Dieser, und nicht die Vulgata, nicht einmal die Septuaginta, sei bei der Auslegung der umstrittenen Stellen maßgeblich (vgl. *DI* 125).

Der Christ begnügt sich nun nicht damit, die Zeugnisse für die Menschwerdung Gottes und die Erlösung durch Christus aus den

nulla evidentiori refutetur, preasto sum, ut de his tecum agam et undecumque volueris. [...] Nec hominum acclamationes curo, sed vincat cui ratio attestabitur et Scripture auctoritas contestabitur.«

¹⁰ *DI* 27: »quedam ad litteram [...] accipiendo, quedam vero ad figuram et profundo figurarum velamine adumbrata esse intelligendo.«

¹¹ *DI* 106; 119: »Iudeus: Violentiam Scripture infers et ad fidei vestre assertionem Scripturas intorques. [...] Si fas est Christianis hoc modo Scripturas de Christo legere et interpretari, multo plura invenietis, que ita quoquo modo poteritis interpretari.« Siehe auch *Continuatio* zu *DI* 16: »Quia, ubicumque vultis, allegorias et figuras ponitis et, ubicumque littera sensui vestro repugnat, allegoriis et figuris litteram obvolutam esse dicitis et ad libitum vestrum exponendo explicatis, ista, inquam, consideratione scripturas potestis accomodare ad quaecumque vultis. Non enim sensum vestrum scripture subditis, sed sensui vestro scripturam subponitis.«

heiligen Schriften der Juden zusammenzutragen (wobei sich Gilbert bei der Auswahl solcher Zeugnisse im Übrigen kritischer zeigt als viele seiner Vorgänger). Er will außerdem die logische Möglichkeit sowie die Vernunftnotwendigkeit (*necessitas quoque summa et ratio*, *DI* 90) dieser zentralen Inhalte seines Glaubens aufweisen. Letzteres tut er vor allem durch eine rationale Erlösungslehre und Christologie, die man eine »Expiationstheorie« (Sühnetheorie) nennen könnte. Möglicherweise wurde er durch die Gespräche mit Anselm während dessen Winteraufenthalt in Westminster 1092/93 zu ihr inspiriert. Gilberts Expiationstheorie in *DI* unterscheidet sich jedoch von der Anselmschen Satisfaktionstheorie in wichtigen Punkten. So trägt Gilbert das Theologoumenon von der Befreiung der Menschheit aus den Rechten des Teufels weiter, während in Anselms Dialog *Cur deus homo* die Kritik an dieser Vorstellung unwidersprochen bleibt.¹² Und während Gilbert in seinem Dialog mit dem Juden die christliche, jedoch nicht jüdische Lehre von der Erbsünde einfachhin voraussetzt (vgl. *DI* 89; 100), legt Anselm seinem Argument lediglich die schwächere Prämisse zugrunde, dass »kein Mensch ohne Sünde durch dieses Leben geht«,¹³ eine Behauptung, die für beide Religionen – wie auch für den Islam – gleichermaßen charakteristisch ist.¹⁴

In *DG*, wo es ausschließlich um die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens geht, nimmt die Inkarnationsthematik ebenfalls einen prominenten Platz ein. Die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes wird wie schon in *DI* mit Hilfe der Zwei-Naturen-Lehre gegen die Einwände verteidigt. Ihre Notwendigkeit wird im Rahmen einer neuerlichen Expiationstheorie behauptet, welche der rationalen Erlösungslehre Anselms näher steht als ihre Vorgängerin in *DI*. Um sie zu stützen, geht Gilbert außerdem auf die Willensfreiheit des Menschen ein. Die

¹² Siehe unten, Kapitel 3.1 u. Anm. 82.

¹³ Anselm von Canterbury: *Cur deus homo* I, 10, in: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, Bd. 2, S. 67.

¹⁴ Dagegen behaupten Dahan und Sapir Abulafia, dass die Argumentation von *Cur deus homo* die Erbsündenlehre voraussetze; vgl. Gilbert Dahan: »Saint Anselme, les juifs, le judaïsme«, in: Raymonde Foreville (Hrsg.): *Les mutations socio-culturelles au tournant du XI^e et XII^e siècles. Études anselmiennes*, Paris 1984, S. 525; Anna Sapir Abulafia: *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London 1995, S. 45.

Frage wird laut, ob die christliche Einstellung zum so genannten Alten Testament – die Annahme von dessen Bestätigung, aber auch Überbietung durch das Neue Testament – mit der Vorstellung von Gottes Unveränderlichkeit zu vereinbaren sei. Der Heide kommt schließlich auf die göttliche Trinität zu sprechen: ob der Mensch, ohne an diese zu glauben, wirklich nicht gerettet werden könne. Weil er sich darauf von seinem christlichen Gegenüber keine vernünftige Antwort erwartet, erhebt er sich und verlässt fast ohne Vorwarnung den Saal. Das ist jedoch nicht das Ende dieses Religionsgesprächs. Ein christlicher Zuhörer ergreift anstelle des Heiden das Wort und führt dessen Frage fort.

Die Text- und Forschungslage unserer beiden Dialoge ist verhältnismäßig übersichtlich. *DI* ist in über dreißig Handschriften erhalten, *DG* dagegen in nur einer einzigen Handschrift. In den 1950er Jahren von Bernhard Blumenkranz bzw. Clement Webb¹⁵ und 1986 abermals von Anna Sapir Abulafia und Gillian Evans ediert,¹⁶ liegen die beiden Dialoge neuerdings in einer deutschen, *DI* außerdem in einer englischen Übersetzung vor.¹⁷ Entscheidend für die Einschätzung der beiden Schriften in der neueren Forschung wurde ein Beitrag des britischen Mediävisten Richard Southern aus dem Jahre 1954.¹⁸ Nachdem es um die Dialoge lange fast still geworden war,¹⁹ griff Mitte der

¹⁵ »Gilbert Crispin, Abbot of Westminster. Dispute of a Christian with a Heathen Touching the Faith of a Christ«, hrsg. v. Clement Charles Julian Webb, in: *Mediaeval and Renaissance Studies* 3 (1954), S. 58–77; Gisleberti Crispini *Disputatio Iudei et Christiani*, hrsg. v. Bernhard Blumenkranz, Utrecht/Antwerpen 1956. *DI* war bereits 1675 von Gabriel Gerberon und 1865 von Jacques Paul Migne ediert worden. Den Auftakt zur jüngeren Geschichte der Erforschung von *DI* bildete der Aufsatz von Bernhard Blumenkranz, »La Disputatio Iudei cum Christiano de Gilbert Crispin, abbé de Westminster«, in: *Revue du moyen âge latin* 4 (1948), S. 237–252.

¹⁶ Siehe oben, Anm. 2 u. 5.

¹⁷ Gilbert Crispin: *Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden*, übers. u. eingel. v. Karl Werner Wilhelm u. Gerhard Wilhelmi (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 1), Freiburg 2005; Ole J. Thienhaus: *Jewish-Christian Dialogue: The Example of Gilbert Crispin*, Frederick 2006.

¹⁸ Southern: »St. Anselm and Gilbert Crispin«, S. 78–115.

¹⁹ Abgesehen von den folgenden Darstellungen und Untersuchungen, deren Verfasser es jedoch nicht um eine Gesamtinterpretation eines der – oder gar

1980er Jahre die Cambridge Historikerin Anna Sapir Abulafia die Thesen ihres Oxforder Kollegen auf, um sie fortzuführen. Davon zeugen eine Reihe von Veröffentlichungen, die sich über zehn Jahre hinziehen. Weitere Untersuchungen der Religionsgespräche Gilberts waren damals so gut wie nicht zu verzeichnen;²⁰ und daran hat sich bis heute recht wenig geändert.²¹ So durfte die Interpretation von

beider – Gespräche zu tun war: Werblowsky: »Crispin's Disputation«, S. 69–77; Bernhard Blumenkranz: *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris/Den Haag 1963, S. 279–287; David Berger: »Gilbert Crispin, Alan of Lille and Jacob Ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic«, in: *Speculum* 49 (1974), S. 34–47; Marianne Awerbuch: *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, München 1980, S. 91–100; Evans: »Gilbert Crispin, Abbot of Westminster«, S. 63–81; dies.: »Omnibus hiis litteration: Gilbert Crispin, Noted Theologian«, in: *Studi Medievali* 22 (1981), S. 695–716.

²⁰ Der Aufsatz von Gianfranco Fioravanti: »Anselmo, Gilbert Crispin e l'uso della ratio nella polemica contro gli ebrei«, in: *Rivista di storia della filosofia* 3 (1993), S. 625–636, belässt es bei einer gelehrten Darstellung eines einzelnen – wenn auch wichtigen – Aspektes von *DI* und ist daher für unser Thema wenig aufschlussreich. Colin Gale: »From Dialogue to Disputation: St Anselm and his Students on Disbelief«, in: *Tjurunga* 44 (1993), S. 71–86, schließt sich bei der Analyse von Gilberts Religionsgesprächen (S. 74–78) fast ausnahmslos den Thesen Sapir Abulafias an, und Gleiches gilt für die Ausführungen Jeremy Cohens zu *DI* und *DG*; vgl. *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley/Los Angeles 1999, S. 180–185. H. Schreckenberg: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, Bd. 2: 11.–13. Jahrhundert, Frankfurt 1990, S. 58–65, beansprucht nicht mehr als eine überblicksartige Darstellung von *DI*.

²¹ Zu nennen sind neben der Einleitung von Karl Werner Wilhelm zu seinen u. Gerhard Wilhelms Übertragungen von *DI* und *DG* (Gilbert Crispin, *Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden*, S. 9–30) die kurze Einführung von Ole J. Thienhaus zu seiner Übersetzung von *DI* (*Jewish-Christian Dialogue*, S. 7–14) sowie Alexander Fidoras Überblick »Das philosophische Religionsgespräch im Mittelalter: von Gilbert Crispin und Peter Abaelard zu Ramon Lull«, in: Bernd F. W. Springer, ders. (Hrsg.): *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*, Wien 2009, S. 71–81. Während die überkommene Interpretation auch in neueren Texten *in toto* übernommen wird – so von Jörg Müller, »Besprechung von: Gilbert Crispin, *Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden*, übers. u. eingel. v. Karl Werner Wilhelm u. Gerhard Wilhelmi«, in: *Archa Verbi* 5

Southern und Sapir Abulafia bislang eine Art Deutungshoheit beanspruchen, die ihr aus einer annähernden Monopolstellung erwuchs. Diese Interpretation, die ich die »überkommene« nenne, soll im Folgenden dargestellt werden.

2. Die überkommene Interpretation

Der überkommenen Interpretation zufolge handelt es sich bei *DI* um ein Meisterwerk seines Genres, ja der mittelalterlichen Auseinandersetzungen mit der jüdischen Religion insgesamt – für Southern »eine der besten, wenn nicht die beste«. ²² Darin gründe sein außerordentlicher Erfolg vor allem im zwölften Jahrhundert (in dem der Dialog über zwanzig Mal bezeugt ist), ²³ wie wohl auch der vorübergehende Ruf seines Verfassers als einer wissenschaftlichen Autorität, von dem Johannes von Salisbury berichtet. ²⁴ Die theologische Kontroverse zwischen Juden und Christen sei naturgemäß eher auf exegetischem denn auf spekulativem Feld ausgetragen worden. Und gerade hier hätten die Stärken Gilberts gelegen. Hier sei er in seinem Element gewesen, und hier auch sei der Schuster Gilbert bei seinen Leisten geblieben. ²⁵ Kurz, Gilbert sei kein Mann für Vernunft-, sondern für Autoritätsargumente gewesen: »Yet his first love would always be the

(2008), S. 221–222 –, weist die Deutung von Alexander Fidora bereits in die Richtung der hier vorgelegten Neuinterpretation.

²² Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 78; vgl. Werblowsky: »Crispin's disputation«, S. 69: »one of the genuine gems of medieval polemical literature«.

²³ Vgl. Anna Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief: St Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm«, in: Bernard Lewis, Friedrich Niewöhner (Hrsg.): *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, S. 142: »Does not the evident popularity of the *Disputatio Iudei* speak for itself?« Alle im Folgenden zitierten Aufsätze von Anna Sapir Abulafia finden sich ebenfalls in: Anna Sapir Abulafia: *Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000–1150)*, Aldershot 1998; ich verweise auf die Erstveröffentlichungen.

²⁴ Siehe Webb: »Introduction«, S. 57–78; Evans: »Omnibus Hiis Litteratur«, S. 695; vgl. Johannes von Salisbury: *Historia Pontificalis*, ed. M. Chibnall, London 1956, S. 17–19.

²⁵ Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 80–81: »It was a work more

love for authority. It is when Gilbert employs arguments from authority that he is at his best.« ²⁶ »[...] for all his admiration for Anselm, Gilbert was at his best when he could refer endlessly to the authority of Scripture.« ²⁷ So erreiche Gilbert in diesem Religionsgespräch auch »voll und ganz« ²⁸ seine Zielsetzung. Ganz anders lägen die Dinge bei *DG*. Ohne sich viel mit Beispielen aufzuhalten, sehen Southern und Sapir Abulafia dessen Argumentationsgang von Gedankensprüngen, Unklarheiten und »Inkohärenzen« getrübt. ²⁹ Darin unterscheide sich das Werk unvorteilhaft von *DI*. Southern kommt zu dem Schluss, dass die Initiative zu *DG* wohl von Anselm ausging, der Gilbert mit seinem Drängen zu einer ausgesprochen rationalen Theologie indes überforderte. ³⁰ Diese Geringschätzung des *Gesprächs mit einem Heiden* wird von Sapir Abulafia noch überboten: »the *Disputa-*

suted to the temperament and learning of the abbot of Westminster. [...] his early works show little inclination for the abstract speculation in which Anselm was a master. These works are distinguished by sound sense, wide but unadventurous Biblical learning, and a deep and large-minded attachment to practical virtues of the monastic life«; Anna Sapir Abulafia: »Gilbert Crispin's Disputations: An Exercise in Hermeneutics«, in: Centre national de la recherche scientifique (Hrsg.): *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e et XII^e siècles: Études Anselmiennes*, Paris 1984, S. 517: »Gilbert's disputations demonstrate that his real »métier« was that of an exegete«; Evans: »Omnibus Hiis Litteratur«, S. 710: »His was a good, workmanlike mind, well able to handle philosophical questions, but with no original philosophical talent«; dies.: »Gilbert Crispin, Abbot of Westminster«, S. 63; 66: »a far more pedestrian thinker than Anselm« [...]; »has not attempted to rise to philosophical heights«.

²⁶ Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 141–142.

²⁷ Sapir Abulafia: *Christians and Jews*, S. 80.

²⁸ Anna Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate«, in: *Studia Monastica* 26 (1984), S. 71: »it fully achieves what it meant to do«.

²⁹ Vgl. Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 98–99: »incoherences and abrupt transitions in the argument«; Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 72: »in more than one place Gilbert's argument becomes muddled, and the work lacks the perspicuity which marks the *Disputatio Iudaei*«; ebd., S. 58: »Nor is the disputation as cogently argued as it might be«.

³⁰ Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 98: »One has the feeling that Gilbert would gladly have remained on the humbler level of Biblical exegesis and not ventured on the heights of speculation.«

tio Iudei is demonstrably a better piece of work than the *Disputatio cum Gentili*.³¹ »In as much as Gilbert was at ease in the first, he was exploring strange waters in the second. The *Disputatio cum Gentili* is a failure [...].«³² Dass *DG* im Gegensatz zu *DI* »scheitert«, liegt für Sapir Abulafia nicht allein an den Grenzen von Gilberts religionsphilosophischem Können. Wie Southern geht auch sie davon aus, dass jener, von seinem Lehrer Anselm gedrängt, die rationale Methode lediglich *à contre cœur* praktizierte.³³ Gilbert konnte und wollte die von Anselm vorgemachte Autoritäts-Enthaltsamkeit nicht durchhalten.³⁴ Es dauere nicht lange, und er lasse seiner Leidenschaft des Bibelzitierens freien Lauf, »bloß zum Beleg für das von ihm Vorgebrachte«. ³⁵ Nicht zuletzt deswegen sei der Dialog auch publizistisch ein Misserfolg gewesen.³⁶ Southern hatte die Unzulänglichkeiten von *DG* zum Teil darauf zurückgeführt, dass Gilbert sein Werk wohl nie vollendete, sondern es in der unfertigen Form beließ, in der es zu uns gelangt ist.³⁷ Hingegen räumt Sapir Abulafia zwar ein, dass wir mög-

licherweise nicht über die Endfassung von *DG* verfügen – denn das Londoner Manuskript, in dem allein der Dialog erhalten ist (BL Add. 8166), enthält überdies eine vorletzte Rezension von *DI* –; doch gilt ihr die vorliegende Fassung als vollständig.³⁸

Einen wichtigen Beleg für Gilberts Unbehagen an der rationalen Methode seines Lehrers Anselm erblicken sowohl Southern als auch Sapir Abulafia darin, dass die entsprechenden Stellen in Gilberts Meisterdialog – in *DI* – nur einen Bruchteil des Gesamtumfangs ausmachen. Die im engeren Sinne philosophischen Passagen seien, so Southern, dort »sehr kurz«. Sie beschränkten sich auf einen von sieben Redegängen sowie auf einen Einwand des Juden;³⁹ »sie unterbrechen die exegetische Argumentationsfolge, die den Rest der Abhandlung zur Gänze einnimmt«. ⁴⁰ Sapir Abulafia kann nur noch »einige wenige kurze Ausbrüche rationaler Argumentation« ausmachen.⁴¹ Southern hat ferner gemutmaß, dass die Abschweifungen in die rationale Theologie von *DI* nicht zum ursprünglichen Gesprächsprotokoll gehörten, ja dass bei ihrer nachträglichen Eingliederung Gilberts Lehrer persönlich seine Hand mit im Spiel hatte: »I am inclined to think that in the strictly philosophical passages of this dialogus there is much more of Anselm than of Gilbert, not only in their substance but even in their wording.«⁴² Die entsprechenden Passagen seien jedenfalls kurz genug, um ohne größere Umstände in ein beinahe fertiges Werk eingefügt zu werden.⁴³ Sapir Abulafia schließt

³¹ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 71.

³² Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 142.

³³ Vgl. Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 142: »It was doomed to fail from the start because Gilbert proved not to support what was meant to be its point of departure, namely that faith could be proven *sola ratione*.«

³⁴ Vgl. Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 71: »The *Disputatio cum Gentili* was conceived on a loftier scale, but Gilbert fell short of his aims. He could not argue the case for Christianity *sola ratione*.«

³⁵ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 71. Vgl. Sapir Abulafia: »Gilbert Crispin's Disputations«, S. 517: »he does not seem capable of emancipating himself from the Bible to the degree that he can argue a point at length without falling back on the Scriptures for his corroborative and illustrative evidence«; ebd., S. 513: »he was not able to keep the Bible out of his train of thought. The Bible features as an important point of reference in the *Disputatio cum Gentili*«; Evans / dies.: »Introduction«, S. xxxi: »In the event, Gilbert was not able to argue his case *sola ratione* and frequently resorts to the text of the Bible.«

³⁶ Vgl. Sapir Abulafia: *Christians and Jews*, S. 80–81: »Even in the *Disputatio cum Gentili*, where it was misplaced to make recourse to the Bible, he could not help quoting one biblical verse after the other. It is not surprising therefore that this work was a failure: it survives in only one manuscript.«

³⁷ Vgl. Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 98–99: »It is incomplete in the manuscript«; »[...] suggest that the work was never finished.«

³⁸ Vgl. Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 72: »The discussion is plainly brought to a close when the Christian has, finally, discussed the Trinity.«

³⁹ Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 92: »the strictly philosophical passages [...] are very short [...]. They are confined to one speech of the Christian.«

⁴⁰ Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 92.

⁴¹ Sapir Abulafia: *Christians and Jews*, S. 78.

⁴² Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 92. Vgl. ebd.: »When we notice how distinct these philosophical passages are from the rest of the argument, it is difficult to resist the conclusion that the original dispute between Gilbert and the Jew took place on the familiar ground of rival Biblical interpretations.«

⁴³ Vgl. Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 92.

sich dieser Auffassung an.⁴⁴ Für sie hat Southern »überzeugend dargelegt«⁴⁵ und »bewiesen«⁴⁶, dass Anselm seinem Freund Gilbert bei der Abfassung von *DI* behilflich war.

Obwohl also in den methodologischen und metakommunikativen Aussagen von *DI* immer wieder das Begriffspaar »Vernunft und Autorität« erscheint, hielten sich diese dort keineswegs die Balance: »The disputation is supposed to be based on *auctoritas* and *ratio*, but scriptural authority is plainly Gilbert's favourite tool of argument.«⁴⁷ »It is upon authority and not reason that Gilbert relies most in the *Disputatio Iudei*. [...] the *Disputatio Iudei* was based on authority.«⁴⁸ Nach Amos Funkenstein lassen sich in der jüdisch-christlichen Kontroversliteratur seit dem zwölften Jahrhundert eine exegetische und eine philosophische Herangehensweise unterscheiden. Der Prototyp für die Letztere sei Anselms Dialog *Cur deus homo* gewesen.⁴⁹ Aufgrund

⁴⁴ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 56: »Reason features mainly in the passage of the disputation where Gilbert tries to explain why the Incarnation was both possible and necessary. There is strong evidence, however, that this passage does not reflect what Gilbert had actually said to the Jew [...]. It would appear that Gilbert introduced this passage [...] afterwards with the help of Anselm«. Vgl. dies.: *Christians and Jews*, S. 79.

⁴⁵ Anna Sapir Abulafia: »The *ars disputandi* of Gilbert Crispin, abbot of Westminster«, in: Cornelis Marinus Cappon et al. (Hrsg.): *Ad Fontes. Opstellen aangeboden aan Professor Dr. C. Van de Kieft*, Amsterdam 1984, S. 141; S. 151.

⁴⁶ Sapir Abulafia: »Gilbert Crispin's Disputations«, S. 512–513. Vgl. im Anschluss an Abulafia auch Cohen: *Living Letters*, S. 183: »This recourse to rational argument in the [*DI*] proved to be little more than a diversion, or perhaps an addition to Gilbert's original composition, for which Anselm was largely responsible.«

⁴⁷ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 56.

⁴⁸ Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 136–137; vgl. dies.: *Christians and Jews*, S. 78: »a disputation that is far more marked by intelligent use of scriptural authorities than by use of reason«. Siehe, im Anschluss an Sapir Abulafia, auch Gale: »From Dialogue to Disputation«, S. 74: »It is true that [sc. in *DI*] he argued from scriptural authority far more readily than from reason«, und Cohen: *Living Letters*, S. 183: »the [...] disputation against the Jew had argued almost entirely of the basis of biblical evidence (*auctoritas*)«.

⁴⁹ Vgl. Amos Funkenstein: »Changes in the patterns of Christian anti-Jewish polemic in the twelfth century«, in: *Zion* 33 (1968), S. 126–144; ders.: »Basic

von Gilberts Slogan »Autorität und Vernunft« und besonders wegen der Widmung des Werkes an Anselm wäre man geneigt, *DI* als Zwischen- oder Übergangsform in diesem Schema einzuordnen. In diesem Sinne urteilt noch Southern, dass der Christ in *DI* »insgesamt gesehen sein Versprechen, die christliche Deutung des Gesetzes durch Vernunftargumente zu rechtfertigen, einhält«.⁵⁰ Für Sapir Abulafia markiert *DI* dagegen den »Höhepunkt« des »exegetischen« Typs der jüdisch-christlichen Streitgespräche.⁵¹

Wie verhält es sich in dieser Hinsicht mit *DG*? Das Gespräch mit einem Heiden sollte eine reine Vernunftangelegenheit werden. Doch sei es Gilbert versagt geblieben, sein Vorhaben in die Tat umzusetzen.⁵² Nicht nur der Christ zitiere dort in einem fort die Heilige Schrift; bisweilen tue dies selbst der Heide.⁵³ Das Resultat ist nach Sapir Abulafia ein Dialog, der von seiner Anlage her zwar als frühes Beispiel des neuen philosophischen Typs jüdisch-christlicher Disputationen klassifiziert werden könne, der in seiner Ausführung jedoch als eine Art Bastard des alten exegetischen Typs angesehen wer-

types of Christian anti-Jewish polemics in the later middle ages«, in: *Viator* 2 (1971), S. 373–382.

⁵⁰ Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 97.

⁵¹ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 56: »the apogee of the exegetical type of Jewish-Christian disputations«; vgl. auch Werblowsky: »Crispin's disputation« (1960), S. 74: »Unlike Anselm, whose faith sought understanding in answer to a basically rational, philosophical challenge, Crispin's faith was seeking understanding in answer to a challenge that was mainly Jewish, i. e. biblical and exegetical.«

⁵² Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 138: »It cannot be denied that Gilbert is singularly unsuccessful in keeping to rational argument in the *Disputatio cum Gentili*«; vgl. dies.: »Jewish-Christian Disputations and the Twelfth-Century Renaissance«, in: *Journal of Medieval History* 15 (1989), S. 107: »the first attempt, however unsuccessful, to compose a Jewish-Christian disputation *sola ratione*«. Vgl. auch, im Anschluss an Abulafia, Cohen: *Living Letters*, S. 184: »the treatise [sc. *DG*] does not meet its self-proclaimed goal, because most of the debate concerns the proper interpretation of biblical evidence, not an analysis of the dictates of reason«.

⁵³ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 60: »The Pagan had made the Christian promise not to use the authority of the Bible, but he himself quotes Scripture right from the start.«

den müsse.⁵⁴ Dass DG hinter den eigenen Vernunftansprüchen zurückbleibt, wird nach Sapir Abulafia besonders deutlich, wenn Gilberts Christ dem Heiden nahe legt, sich zu seinem kognitiven Vorteil »für eine Weile dem Glauben zu unterwerfen«.⁵⁵ Damit gebe er sich einen Freibrief für seine weiteren Rückgriffe auf die Bibel.⁵⁶ Die letzten Zweifel an Gilberts Abkehr von den Vernunftargumenten und Rückkehr zu den Autoritäten beseitige dann das Ende des Dialogs. Da die Trinität zur Debatte steht, lege Gilbert die Maske ab und lasse den heidnischen Philosophen abtreten. Er werde durch eine Art *Christianus ex machina* ersetzt: »Als das Trinitätsthema nicht länger vermieden werden kann, lässt Gilbert den Deckmantel fallen und entfernt den Heiden von der Bühne, so dass ungehemmt auf die Autorität zurückgegriffen werden kann.«⁵⁷ Mehr noch, der zum *magister* mutierte christliche Philosoph belehre den Schüler zum Schluss darüber, dass »ein wahres Verständnis des Geheimnisses der Dreifaltigkeit nur in Reichweite derer liegt, die zuerst glauben«.⁵⁸ Sapir Abulafia konstatiert im letzten Teil von DG ein »geschärftes Bewusstsein« der Grenzen menschlicher Gotteserkenntnis,⁵⁹ welches im übrigen den gesamten Dialog bestimme.⁶⁰ Wieso zieht sich der überkommenen

Interpretation zufolge der heidnische Philosoph zurück? In Southern und Sapir Abulafias Augen tut er dies deshalb, weil der christliche Philosoph nicht bereit ist, sich auf eine rein vernünftige Diskussion des Trinitätsdogmas mit ihm einzulassen.⁶¹ Und daran ist für Sapir Abulafia deutlich zu erkennen, dass sein literarischer Urheber – dass Gilbert selbst – eine derartige Debatte für ein aus christlicher Sicht recht aussichtsloses Unterfangen hält: »From the words of the Pagan it is clear that Gilbert did not consider reason a particular useful tool when discussing the Trinity. [...] Gilbert closes his disputation, which was supposed to be based on rational arguments alone, by emphasizing the prevalence of faith and hinting at the limitations of reason.«⁶² Ein Blick in die übrigen Werke Gilberts bestätigt nach Sapir Abulafia diesen Befund. Gilbert habe zu einer weit weniger optimistischen Einschätzung der Reichweite unserer Vernunft *in divinis* geneigt als Anselm.⁶³ Damit einher gehe seine Vorliebe für den Autoritäts- statt für den Vernunftbeweis. Sapir Abulafia nennt als Beispiele *De spiritu sancto* und *De altaris sacramento*. Das erstere Werk sei bezeichnenderweise ein Dialog zweier Christen;⁶⁴ und als der Schüler gegen Ende die Frage nach der Notwendigkeit der Trinität und deren Heilsnotwendigkeit aufwirft, werde er vom Lehrer bloß für seine allzu große Neugierde getadelt und bekenne sich daraufhin zum Glauben an die Trinität.⁶⁵ Noch eindringlicher führe *De altaris sa-*

⁵⁴ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 57–58: »The disputation [...] can probably be considered an early form of Funkenstein's second [i. e. rational] type of Jewish-Christian polemic. It is an early form not only in time but in achievement too. For notwithstanding all Gilbert's efforts, the authority of the Bible is still very much part of the discussion.«

⁵⁵ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 60: »[...] he asks the Pagan to submit for a little while to faith«.

⁵⁶ Vgl. Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 60: »Thus, Gilbert paves the way for the use the Christian is going to make of the Bible in this statement and in the remainder of the disputation too.«

⁵⁷ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 71–72. Siehe auch Sapir Abulafia: *Christians and Jews*, S. 80: »When Gilbert finally did buckle down to examining the Trinity he used the New Testament and the authority of the institutional Church in his discussion.«

⁵⁸ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 71 (mit Bezug auf DG 96).

⁵⁹ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 70.

⁶⁰ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 72: »The whole disputation [...] is governed by the notion that perception of God goes beyond human powers of reason.«

⁶¹ Vgl. Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 98: »With a final fling at the Christian for refusing to discuss the doctrine of the Trinity, he leaves the room«; Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 138: »the Pagan is made to get up and leave because of the counterpart's refusal to explain to him the unity of the three persons of God«; Gale: »From Dialogue to Disputation«, S. 78: »the Christian's refusal to discuss the doctrine of the Trinity with those outside ›the house of God‹ prompted him to leave in exasperation«.

⁶² Vgl. Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 138–139.

⁶³ Vgl. Sapir Abulafia: *Christians and Jews*, S. 79: »Gilbert did not seem to have as much confidence in the scope of reason as his mentor.«

⁶⁴ Vgl. Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 139: »To begin with, Gilbert makes plain to Anselm, to whom the work is addressed, that the dialogue is between Christians.«

⁶⁵ Vgl. Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 140: »Gilbert offers no answer to these queries. Rather he has his pupil affirm that notwithstanding his lack of understanding of how the Trinity is, he firmly believes that it is as it is«; Sapir Abulafia: *Christians and Jews*, S. 80: »The dialogue's *magister*

cramento vor Augen, dass sich Gilbert eher auf Autoritäts- denn auf Vernunftargumente verließ; denn hier werde deutlich ausgesprochen, dass der Glaube an den eucharistischen Wandel einzig und allein auf dem Zeugnis von Glaubensautoritäten – besonders der institutionellen Kirche – beruht.⁶⁶ Es zeige sich erneut, dass Gilbert die »Vernunft-Besessenheit« seines Freundes und Lehrers Anselm nicht teilte.⁶⁷

Dementsprechend hätte die Eingangsallegorie von *DG* für die überkommene Interpretation den folgenden Sinn: Der Bekannte, der den unwilligen Gilbert zum Ort des Geschehens führt, sei niemand anders als Anselm, nämlich der Anselm der Wintergespräche von 1092/93. Er sei es höchstwahrscheinlich gewesen, der Gilbert dazu überredete, es trotz seiner »Zweifel an der Leistungsfähigkeit der Vernunft«⁶⁸ einmal probeweise mit der Autorität sein und sich auf diese Art des Diskurses einzulassen.⁶⁹ Um sich in rationaler Theologie nach Anselmschem Vorbild zu schulen, habe Gilbert seinen heidnischen Philosophen ersonnen – einen intellektuellen Sparringspartner gewissermaßen.⁷⁰ Sein *Gentilis* sei eine künstliche, keine lebensweltliche Gestalt. Sapir Abulafia charakterisiert ihn einerseits als »facettenreiche Figur«,⁷¹ die Elemente sowohl des antiken Heidentums als auch des Judentums verkörpert und nicht zuletzt auch »einen Chris-

has little to offer his student beyond stressing faith as the only satisfactory way forward«.

⁶⁶ Vgl. Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 140–141; dies.: *Christians and Jews*, S. 80.

⁶⁷ Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 141.

⁶⁸ Sapir Abulafia: *Christians and Jews*, S. 81; vgl. ebd., S. 79.

⁶⁹ Vgl. Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 96; Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 137; dies.: *Christians and Jews*, S. 79.

⁷⁰ Vgl. Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 57: »In adopting a Pagan as one of his disputants, Gilbert forced himself to employ the use of reason [...] with the express purpose of developing his skills at formulating rational arguments«; dies.: »Gilbert Crispin's disputations«, S. 513: »After its [sc. the *DI*'s] completion Gilbert – urged by Anselm? – seems to have wanted to try his hand at the same sort of discussion using only *ratio*. For this purpose he needed an opponent who did not recognize the sanctity of the Bible, and so the figure of the Pagan emerged.«

⁷¹ Sapir Abulafia: *Christians and Jews*, S. 78: »a multi-faceted figure«.

ten, der alles außer seinem Glauben an die Existenz Gottes der Vernunft halber verabschiedet hat«;⁷² damit verwirft sie implizit die Auffassung von Julia Gauss, dass es sich bei dem heidnischen Philosophen um einen islamischen handelt.⁷³ Andererseits erscheint ihr die jüdische Identität von Gilberts *Gentilis* vorrangig zu sein. Wenn dieser kritisch fragt, ob die Christen nicht nach eigenen Maßstäben auf die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes – ein »Leitmotiv« von *DG* – festgelegt seien, habe dies einen »markant jüdischen Beigeschmack«.⁷⁴ Viele der vom Juden in *DI* angesprochenen Themen würden in *DG* ein zweites Mal verhandelt.⁷⁵ Ja, Gilberts zweites Religionsgespräch könne, so meinte schon Southern, zur Gänze als Fortsetzung des Gesprächs mit dem Juden betrachtet werden.⁷⁶ Nicht die möglicherweise pseudepigraphische *Continuatio* zu *DI* sei dessen gegen Ende in Aus-

⁷² Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 138. Die *infideles* in Anselms *Cur deus homo*, deren Position im Dialog von dem sich zu seinem christlichen Glauben bekennenden Boso vertreten wird, sind nach Sapir Abulafias Verständnis ebenfalls ehemalige »Christians who put reason above faith«; vgl. Anna Sapir Abulafia: »Saint Anselm and those Outside the Church«, in: David M. Loades / Katherine Walsh (Hrsg.): *Faith and Unity: Christian Political Experience*, Oxford 1990, bes. S. 22–35, hier S. 35.

⁷³ Vgl. Julia Gauss: »Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen«, in: *Saeculum* 17 (1966), S. 297; anders Cohen: *Living Letters*, S. 185. Ausdrücklich verwirft Sapir Abulafia an anderer Stelle eine weitere Auffassung von Gauss (»Anselm von Canterbury. Zur Begegnung«, S. 277–363 *passim*; dies.: »Die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam bei Anselm«, in: Helmut Kohlenberger [Hrsg.]: *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury* [Analecta anselmiana, Bd. 4], Frankfurt a.M. 1975, S. 101–109) im Anschluss an R. Roques (vgl. »Les Paganis dans le *Cur deus homo* de Saint Anselme«, in: Paul Wilpert [Hrsg.]: *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* [Miscellanea mediaevalia, Bd. 2], Berlin 1963, S. 192–206), dass es sich nämlich auch bei den in Anselms *Cur deus homo* erwähnten *Paganis* um Muslime handelt; siehe dazu Sapir Abulafia: »Saint Anselm and those Outside the Church«, bes. S. 19–22.

⁷⁴ Sapir Abulafia: *Christians and Jews*, S. 78.

⁷⁵ Vgl. Sapir Abulafia: *Christians and Jews*, S. 78.

⁷⁶ Vgl. Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 98: »The whole treatise may be regarded as Gilbert's development of the problems suggested by the dispute with the Jew.«

sicht gestellte Fortsetzung: Die wahre Fortsetzung von *DI* ist *DG*,⁷⁷ und der Heide sei »bloß der Jude in einer verallgemeinerten Form«,⁷⁸ sei vor allen Dingen ein »rationaler Jude«.⁷⁹

3. Eine Kritik der überkommenen Interpretation – Bausteine für eine Neuinterpretation

Die überkommene Interpretation besteht im Wesentlichen aus Aussagen (1.) zu Gilberts Methode im Dialog mit dem Juden, (2.) zu Gilberts Methode im Dialog mit dem Heiden, (3.) zur Einstellung Gilberts hinsichtlich der Vernunftmethode seines Lehrers Anselm; sowie (4.) aus einem wertenden Vergleich der beiden Dialoge und Thesen zu ihrem Verhältnis. Können wir uns der überkommenen Deutung anschließen?

3.1 Gilberts Methode im Dialog mit dem Juden

Wurden die philosophischen Passagen in *DI* tatsächlich von Gilbert mit Anselms Hilfe in ein bereits bestehendes Werk eingefügt, wie es die überkommene Interpretation will? Handelte es sich mit anderen Worten ursprünglich um einen reinen Austausch von Autoritätsargumenten? Das erscheint wenig wahrscheinlich. Denn jene Passagen beschränken sich nicht nur auf einen einzigen Redegang. Sie erstrecken sich über die ersten vier der sieben Redegänge. Wie Anselm beansprucht dabei auch Gilbert notwendige, d. h. apriorische Gründe vorzulegen. Seine Sprache zeichnet sich in diesen Passagen durch den häufigen Gebrauch von Wörtern aus dem Begriffsfeld »Vernunft/ver-

⁷⁷ Vgl. Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 73.

⁷⁸ Vgl. Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 96: »Though *Gentilis* and not *Judaeus*, he is only the Jew in a generalized form; his God is the God of the Old Testament, and his objections to the Christian are in large part the objections which have already been raised in the previous passage.«

⁷⁹ Vgl. Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 137: »a rational Jew asking what the Jew had asked in the *Disputatio Iudei*, but this time round in a rational setting.«

nünftig«⁸⁰ sowie von modalen Konstruktionen aus, die Notwendigkeit und Unmöglichkeit anzeigen (*summa necessitas, multa necessitate, necesse erat, necesse est, oportebat, non poterat, non valebat*) – ganz so, wie wir dies auch in den theologischen Werken Anselms finden. *DI* ist überdies voll von Belegen des Begriffspaars »Vernunft und Autorität«, so dass man den Eindruck erhält, dass Gilbert in *DI* »gleichzeitig und durchgehend auch mit Gründen der Vernunft operiert«. ⁸¹ Diese stammen nicht nur aus dem Mund des Christen, sondern auch des Juden.⁸² Die im engeren Sinne philosophischen Passagen aus *DI* zu entfernen käme bildlich gesprochen einer Operation am offenen Herzen und mehrfachen Amputation gleich; der vermeintliche Patient wäre danach kaum wiederzuerkennen. Es ist viel naheliegender anzunehmen, dass der Anselmschüler Gilbert von Anfang an einen Dialog konzipierte, der Vernunft- mit Autoritätsbeweisen kombinierte.

Wurden die philosophischen Passagen in *DI* mit Anselms Hilfe konzipiert? Dagegen spricht ein bereits erwähnter Befund: Anselms Satisfaktionstheorie in *Cur deus homo* bricht mit der überlieferten Redeweise von der Befreiung der Menschheit aus der Teufelsherrschaft durch Christus.⁸³ Gilberts erste Expiationstheorie in *DI* greift diese Vorstellung hingegen auf. Erst seine zweite Expiationstheorie in *DG* stimmt diesbezüglich mit der Anselmschen Satisfaktionstheorie überein.⁸⁴ Wenn Anselm seinem Freund und Schüler in den reli-

⁸⁰ Vgl. nur *DI* 93: »[...] et ratione magna tibi que approbanda, si audita vis vel rationabiliter admittere vel rationabiliter excludere.«

⁸¹ Schreckenbergs: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte* (wie Anm. 20), S. 59.

⁸² Vgl. *DI* 11: »Qua ope rationis et quo auctoritatis testimonio Iudeos culpatis«; 79: »et, quod dicemus, ratione et auctoritate astruimus«; 80: »Que ratio, que me Scripturarum cogit auctoritas«; 82: »quoniam nec ratio id posse fieri sinit, nec ulla Scripture auctoritas occurrit«; 90: »quia Scripturarum testimonia loco suo servamus ponenda, necessitas quoque summa et ratio exposcebat«; 93: »si audita vis vel rationabiliter admittere vel rationabiliter excludere. Scripturarum vero auctoritas [...] tibi apponetur, ut nil excogitare queas, quod contra opponatur«; siehe auch oben, Anm. 9.

⁸³ Vgl. Anselm von Canterbury: *Cur deus homo* I, 6–7, hrsg. v. F. S. Schmitt, Bd. 2, S. 53–59.

⁸⁴ Vgl. *DI* 102–103 (»et hostis iure ditionem super genus humanum habitam

gionsphilosophischen Passagen von *DI* maßgeblich geholfen hätte – wenn er Gilbert diese Passagen geradezu diktiert hätte, wie Southern und Sapir Abulafia anzunehmen scheinen –, ist es kaum vorstellbar, dass er es bei diesen Divergenzen belassen hätte.⁸⁵ Southern behilft sich mit der schwierigen Annahme, Anselm hätte die traditionelle Lösegeld-Soteriologie zum Zeitpunkt seines Eingriffs in Gilberts Dialog noch akzeptiert und erst kurz vor Fertigstellung seines eigenen Dialogs über die Menschwerdung Gottes seine Meinung geändert.⁸⁶

Ist es ferner wirklich wahr, dass in *DI* die Vernunftbeweise hinter die Autoritätsbeweise zurücktreten? Dies findet keine Bestätigung in den Texten. Sowohl in allen Aussagen zur Methode als auch in der Debatte selbst sehen wir Vernunftargumente und Autoritätsargumente einträchtig versammelt.⁸⁷ Wenn man nach einer hierarchischen Ordnung fragt, so wird man umgekehrt feststellen müssen, dass Gilbert den Vernunftbeweisen einen gewissen Vorrang einräumt. Denn die Autoritätsargumente, die in *DI* sämtlich auf allegorischen Deutungen von Aussagen des Alten Testaments beruhen, werden dem Juden nicht einfach als Ein-Gang-Menü aufgetischt. Gilbert versucht vielmehr, sie dem von seinen Allegoresen unbeeindruckten Gesprächspartner schmackhaft zu machen, indem er ihm rationale Argumente serviert. Eine stellenweise allegorische Deutung seiner heiligen Schriften sei unbedingt nötig, weil sie wörtlich verstanden mit anderen Stellen kollidieren – zum Beispiel die Aussage, dass bestimmte Tiere »unrein« sind, und die darauf gründenden Speisegebote mit der anderen Aussage, dass alles, was Gott gemacht hat,

amittert [...] lure amisit eam iuris ditionem, quam peccato primi hominis in hominem primum eiusque posteritatem obtinuerat») mit *DG* 69–73.

⁸⁵ Vgl. Werblowsky: »Crispin's disputation«, S. 76: »But is it credible that Anselm, being asked that *deleatur quidquid delendum esse tibi placuerit, aut corrigatur si quid est quod corrigi posse tibi visum fuerit*, would have allowed the ransom theory to stand?«

⁸⁶ Vgl. Richard William Southern: *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990, S. 201: »It seems certain that Anselm had not yet worked out the solution to this problem which became the foundation of his *Cur deus homo*.«

⁸⁷ Zu den methodischen Aussagen vgl. oben, Anm. 79.

sehr gut war,⁸⁸ oder, so die *Continuatio* von *DI*, weil sie wörtlich genommen ein allzu anthropomorphes, ja phantastisches Gottesbild erzeugen, welches unter anderem die göttliche Allgegenwart demeniert – wie im Falle von Ps 18,9–10, wo es heißt: *Rauch stieg auf von ihm in seinem Zorn. [...] Er bog die Himmel herab und stieg hernieder*;⁸⁹ oder weil ihre wörtliche Auslegung unter hygienischen Gesichtspunkten unangebracht erscheint – wie wenn Ezechiel spricht (4,15): »Siehe, ich habe dir Kuhmist statt Menschenkot gegeben; und auf ihm wirst du dein Brot backen.«⁹⁰ Auch dies zeigt, dass Gilberts Vernunftargumente in *DI* keinesfalls als Beilagen zu den *auctoritates* verstanden werden dürfen, sondern zum Grundbestand des Gesprächs gehören.

3.2 Gilberts Methode im Dialog mit dem Heiden

Wie steht es diesbezüglich mit Gilberts zweitem Religionsgespräch? Werden die Vernunftargumente im Dialog mit dem Heiden tatsächlich entgegen den methodischen Vereinbarungen von Autoritätsargumenten gestützt? Es ist zutreffend, dass sich auch in *DG* viele Bibelzitate finden. Aber, so müssen wir fragen, welches ist ihre Funktion? Wenn zum Beispiel der heidnische Philosoph die Bibel zitiert, dann oft nur deswegen, weil er innere Widersprüche der christlichen Gotteslehre oder Einstellung zum Alten Testament aufdecken will – wie zum Beispiel das Beten eines Psalms, in dem von der »Veränderung der rechten Hand des Höchsten« die Rede ist, in Anbetracht von Gottes Unveränderlichkeit, die vom heidnischen Philosophen und seinem christlichen Kollegen gleichermaßen bejaht wird (vgl. *DG* 12–14). »Du Philosoph«, sagt Gilberts jüngerer Zeitgenosse Abaelard in seinem *Gespräch eines Philosophen mit einem Juden und einem Christen*, »der du dich zu keinem Gesetzesglauben bekannt hast, lässt

⁸⁸ Vgl. *DI* 17; 48–49: »Quia vero per hoc animal voluptas et immundicia figuratur, immundum propter hoc animal hoc esse designatur.«

⁸⁹ Vgl. *Continuatio* zu *DI* 17: »Quomodo inquit »descendit«, et »ascendit«, qui ubique totus consistit? Figurata ergo fuit hec locutio.«

⁹⁰ Vgl. *Continuatio* zu *DI* 18.

dich allein auf Vernunftgründe ein; du sollst es nicht für etwas Großes erachten, wenn du bei diesem Aufeinandertreffen die Oberhand zu behalten scheinst. Du hast nämlich zum Kämpfen zwei Schwerter, während die anderen bloß mit einem gegen dich bewaffnet sind. Du kannst gegen sie sowohl mit der Schrift als auch mit der Vernunft vorgehen; sie aber können dir, weil du einem Gesetz nicht folgst, hinsichtlich des Gesetzes nichts einwenden [...]«. ⁹¹ Und es ist keine große Überraschung, wenn der christliche Philosoph zur Entkräftung solcher Vorwürfe seinerseits die Bibel zitiert – in defensiver Absicht, um eine vernunftgemäße Deutung der Bibelstelle wie etwa des besagten Psalmverses vorzutragen (vgl. DG 21). Eine Vielzahl der von ihm angeführten Bibelzitate dient dem Nachweis, dass die Forderung des Heiden erfüllt ist, in den Schriften und Gesetzen einer Religion dürfe »weder etwas geschehen, was der Vernunft entgegen gesetzt, noch was der göttlichen Größe unwürdig ist« (DG 26). Die Zitate aus der Heiligen Schrift »sind nicht dazu da, eine Frage zu entscheiden. Sie sind vielmehr das, worüber diskutiert wird«. ⁹² Wenn in einer theologischen Abhandlung eine Schriftstelle angeführt wird, ist deren Funktion nicht immer auf Anhieb ersichtlich. Gilberts Christ spricht zu Beginn von DG mit aller wünschenswerten Klarheit aus, dass hier nichts mit Autoritäten bewiesen werden soll. Daraus ergibt sich das hermeneutische Gebot, in jedem einzelnen Fall eine andere Funktion des Bibelzitierens in Betracht zu ziehen als das Beweisen. So hat das erste Bibelzitat des Christen, das den sofortigen Protest des Heiden nach sich zieht, offenbar zum Zweck, den als Beweismittel verstandenen Rekurs auf Autoritäten endgültig zu kompromittieren. Weitere Bibelzitate dienen der Illustration von zuvor mit vernünftigen Gründen Bewiesenem – wenn es im Einzelfall auch schwer zu entscheiden und nur an der Reaktion des heidnischen Philosophen zu erkennen

⁹¹ Peter Abaelard: *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, hrsg. v. Rudolf Thomas, Stuttgart 1970, S. 43.

⁹² Klaus Jacobi: »Gilbert Crispin – Zwischen Realität und Fiktion«, in: ders. (Hrsg.): *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999, S. 136. Vgl. ebd.: »Eine Hauptaufgabe des Christen in Gilberts *Disputatio* ist, Schriftzitate, die ihm der Heide entgegenhält, so zu interpretieren, dass der scheinbare Konflikt mit dem beseitigt wird, was zum Vernunftbegriff von Gott gehört«.

sein mag, welche Rolle ein Zitat tatsächlich spielt. ⁹³ Es entspricht dem erklärten Verzicht auf Autoritätsargumente, dass die gemeinsamen Annahmen, auf die sich der Christ und der Heide eingangs einigen, strikt vernünftiger Natur sind. Es sind Einsichten der philosophischen Gotteslehre und Anthropologie Anselms, bei denen es nicht auf die Autorität Anselms ankommt, sondern denen auch der heidnische Philosoph als Philosoph glaubt zustimmen zu müssen.

Es liegt ferner ein Missverständnis vor, wenn Sapir Abulafia den christlichen Philosophen in DG so versteht, als lege er seinem heidnischen Kollegen die Annahme des christlichen Glaubens nahe, weil jener nur so dessen Vernünftigkeit erkennen könne. Sapir Abulafia bezieht sich dabei auf eine Aussage des Christen, die weniger auf eine methodische Annahme des Glaubens – oder gar eine Konversion – als auf das Verhalten des Heiden im Gespräch abzielt. Der Heide wird gebeten, den Glauben nicht vorschnell zu verwerfen, sondern sich zunächst auf ihn einzulassen (*cedere fidei*), ihn nämlich nicht unbeesehen zu verwerfen. Auch beim Studium der freien Künste müsse man sich zunächst auf die Autorität einlassen (*cedere auctoritati*). ⁹⁴ Erst wenn man eine ausreichende Kenntnis der Materie erlangt habe, dürfe man bestreiten. Dementsprechend lautet die freie, aber durchaus sinngemäße Übersetzung der fraglichen Stelle durch K. Wilhelm und G. Wilhelmi: »Hab bitte Geduld mit meiner langsamen Art, damit ich dem folgen kann, was du von mir willst. Geh etwas vorsichtiger mit dem Glauben um, denn dadurch wirst du in dieser wichtigen Frage zu Erkenntnis kommen.« ⁹⁵

Ist schließlich der Abgang des Heiden vor Beginn der Diskussion um die Trinität der Auftakt zu einem bedenkenlosen Zitieren der Bi-

⁹³ Sapir Abulafia anerkennt die illustrative (»illustrative«) Funktion der Bibelzitate in DG. Sie macht daneben aber – trotz aller anderslautenden methodischen Vereinbarung der beiden Gesprächspartner – eine bekräftigende (»corroborative«) Funktion aus. Darüber hinaus spricht sie auch im Falle der illustrativen Funktion von »evidence«; siehe oben, Anm. 33. Es dürfte aber klar sein, dass mit dieser Art von »evidence« nichts bewiesen werden kann und soll.

⁹⁴ DG 15: »Patere, rogo, ingenii mei tarditatem ut tuam exequatur voluntatem. Cede paulisper fidei, nam cedendo fidei, venies ad cognitionem tante rei.«

⁹⁵ Gilbert Crispin: *Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden*, S. 147.

bel und anderer christlicher Autoritäten, wie Sapir Abulafia meint? Nein, denn auch nach dem Fortgang des Heiden werden Vernunftargumente ausgetauscht, jetzt lediglich von zwei Christen. Die übrigen Anwesenden fordern dies sogar, damit der Heide »nicht behaupten könne, dass die christliche Einfalt ganz und gar nicht in der Lage sei, den Glauben an Gott vernünftig zu rechtfertigen« (DG 83).⁹⁶ Es ist kein Zufall, dass im einzigen Textzeugen der neue Gesprächspartner des christlichen Philosophen nicht »Schüler« genannt wird, sondern weiterhin »Heide«. Denn der neue Gesprächspartner ist zwar selber Christ, übernimmt im Gespräch jedoch den Part des Heiden. Er erweist sich als kritischer Geist und hat sich unter anderem die jüdische Kritik an der trinitarischen Lektüre von Gen 1,26 (»Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich«) zu eigen gemacht (vgl. DG 88). »Schüler (*discipulus*)« heißt er lediglich in den modernen Editionen von Webb, Evans/Sapir Abulafia und Wilhelm/Wilhelmi. Sie sehen ein *Corrigendum*, wo es keines gibt, und erschweren dadurch das rechte Verständnis von Gilberts Methode im Dialog mit dem Heiden. Im Unterschied zur bisherigen Diskussion versucht der christliche Philosoph allerdings nicht länger, den Glauben an die Trinität als notwendig zu erweisen. Vielmehr begnügt er sich damit, den Trinitätsglauben durch den Nachweis seiner logischen Widerspruchsfreiheit (*nulla [...] contrarietas*), d. h. seiner logischen Möglichkeit, als nicht unvernünftig (*nulla [...] absurditas*) darzutun.⁹⁷

Wieso verlässt der Heide in Gilberts zweitem Dialog den Saal, und wieso wird er durch einen der christlichen Zuhörer ersetzt? Nicht weil der christliche Philosoph, wie es die überkommene Interpretation will, ihm die Trinität nicht erläutern wollte – das hat er ausdrücklich vor (DG 33: *Respondebimus tamen duce ratione*; DG 54: *Respondebo*), trotz anfänglichen Zögerns und obwohl er keinen Zweifel daran lässt, dass ein Gläubiger und ein Ungläubiger in seinen Augen keine ideale Kommunikationsgemeinschaft für eine Diskussion der Trinität

⁹⁶ Vgl. Karl Werner Wilhelm / Gerhard Wilhelmi: »Einleitung«, S. 23: »Die Grenze, die durch den Weggang des Heiden markiert wird, ist für ihn (sc. Gilbert) jedoch nicht die Grenze dessen, was mit Vernunft eingesehen werden kann. Denn auch das nachfolgende Schüler-Lehrer-Gespräch findet unter dem Anspruch rationaler Begründung statt.«

⁹⁷ Vgl. DG 104.

konstituieren. Der Heide *glaubt* vielmehr bloß, dass der christliche Philosoph ihm die Trinität nicht erläutern will, und *erwartet* lediglich Autoritätsargumente: »Über jene Frage [...] willst du, wie ich glaube, gar nicht mit mir streiten, weil du mir überhaupt keinen Vernunftgrund aufzeigen kannst« (DG 82). Im Übrigen geht es nicht in erster Linie um die vernünftigen Gründe für den Glauben an die Trinität, sondern um die vernünftigen Gründe für die *Heilsnotwendigkeit* des Trinitätsglaubens. Diese Frage sei, wie der christliche Philosoph einräumt, auch unter Christen nicht unumstritten (vgl. DG 33). Später bejaht er im Gespräch mit dem christlichen Schüler die Heilsnotwendigkeit des Glaubens an die Trinität, wiewohl er die Erkenntnis der Wahrheit dieses Glaubens (*agnitio, nosse*) ausdrücklich für nicht heilsnotwendig erachtet (vgl. DG 92; 98; 108). Wenn man dies bedenkt, wird das Unbehagen des Christen bei der Aussicht, das Thema mit einem Nicht-Christen zu besprechen, etwas verständlicher. Er könnte den Heiden gegen sich aufbringen. Damit würde er ihm die Erkenntnis erschweren, wenn nicht verunmöglichen. Das Zögern des Christen reflektiert die Schwierigkeiten vieler Menschen, sich wegen der Brisanz aller das Heil betreffenden Fragen auf ein wahrheitsorientiertes Religionsgespräch einzulassen (und es nicht vorzeitig zu verlassen) – dieselben Schwierigkeiten, die auch Anselm in seinem *Cur deus homo* vorführt und die ein Grund dafür sein dürften, warum Gilberts Lehrer in seinem Religionsgespräch nicht mit einem Nicht-Christen diskutiert, sondern mit einem Mit-Christen, der sich um der Untersuchung willen auf den Standpunkt der »Ungläubigen« stellt.⁹⁸ Als in DG die Rede auf die Trinität und die Heilsnotwendigkeit des Trinitätsglaubens kommt, äußert sich der christliche Philosoph seinem heidnischen Kollegen gegenüber folgendermaßen: »Ich werde antworten, aber ich werde mich nicht an die rechte Ordnung

⁹⁸ Vgl. dazu Bernd Goebel / Vittorio Hösle: »Reason, Emotions, and God's Presence in Anselm of Canterbury's Dialogue *Cur deus homo*«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 87 (2005), S. 189–210. In Sapir Abulafias Augen liegt der Grund dafür in Anselms geradezu »axiomatischer« Überzeugung, dass die Einsicht keinen Glauben hervorbringen könne; vgl. *Christians and Jews*, S. 79; siehe dagegen Bernd Goebel: »Foi et raison dans la théologie philosophique de saint Anselme«, in: O. Boulnois (Hrsg.): *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie*, Bd. 2, Paris 2009, S. 123–138.

halten, da wir über die einfache und ewige Einheit Gottes sicherer unter den Hausgenossen des Glaubens zu reden pflegen.«⁹⁹ Für Anselm besteht der *rectus ordo* darin,¹⁰⁰ zunächst den christlichen Glauben anzunehmen und erst anschließend nach Glaubenserkenntnis (*fidei intellectus*) zu streben. Weil der Mensch kein reines Vernunftwesen ist, setzt diese Art von Erkenntnis in der Realität häufig, wenn nicht regelmäßig, den Glauben des um Einsicht Bemühten voraus. Gefühle, Leidenschaften und vorgefasste Meinungen der Nicht- und besonders der Andersgläubigen behindern die Glaubenserkenntnis. Deswegen laufen sie Gefahr, die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht zu erkennen. Aber Anselm war zugleich der Meinung, dass eine solche Erkenntnis im Prinzip auch einem Nicht-Christen offensteht;¹⁰¹ dass es, wenn sich Christen und Nicht-Christen aus unterschiedlichen Motiven um eine Glaubensbegründung (*ratio fidei*) bemühen, um »ein und dasselbe« geht.¹⁰² Und dies alles scheint auch die Auffassung Gilberts gewesen zu sein. Er versagt sich nicht dem Wunsch der Ungläubigen nach einer vernunftgeleiteten Diskussion seines Glaubens an die Trinität. Gleichwohl hält er es für »sicherer« (*tutius*, DG 54), für gefahrloser (*sine periculo*, DI 117), wenn die Gläubigen mit ihresgleichen darüber sprechen. Wie ist das zu verstehen? Sapir Abulafia erweckt den Eindruck, dieses Mehr an Sicherheit einer christlichen Binnendiskussion bezöge sich auf die Christen selbst – als befürchte Gilbert, dass den Christen aus dem öffentlichen Vernunftgebrauch hier eine Gefahr erwachse, eine rationale Auseinandersetzung über die Trinität die christliche Partei in Verlegenheit bringen könnte.¹⁰³ Doch dürfte der Sinn des Sicherheitsmotivs ein anderer sein. Der Christ, der in DG den Heiden ersetzt, bringt

⁹⁹ DG 54: »Respondebo, sed ordinem non servabo, quia de simplici et aeterna unitate dei tutius loqui solemus inter domesticos fidei.«

¹⁰⁰ Vgl. Anselm von Canterbury: *Cur deus homo* I, 1, hrsg. v. F. S. Schmitt, Bd. 2, S. 48.

¹⁰¹ Vgl. dazu Goebel: »Foi et raison«.

¹⁰² Anselm von Canterbury: *Cur deus homo* I, 3, hrsg. v. F. S. Schmitt, Bd. 2, S. 50.

¹⁰³ Vgl. Sapir Abulafia: »Christians disputing disbelief«, S. 138; dies.: *Christians and Jews*, S. 79–80.

diesen so zum Ausdruck: »Und wenn wir über solche Geheimnisse unseres Glaubens in Gegenwart von Ungläubigen reden, müssen wir uns hüten, dass wir die Nicht-Gläubigen bei der Suche nach der Wahrheit nicht in die Fallstricke des Irrtums treiben (*mittamus in laqueos falsitatis*).«¹⁰⁴ Deswegen beschwört der christliche Philosoph den Heiden, dass er ihm »mit geduldigem Geist« (*toleranti animo*) zuhøre, und zwar um seines, des Heiden, Heiles willen (*salutis tue causa*, DG 66). Verträte der Heide seinen Standpunkt mit allzu großer Leidenschaft, so die Sorge Gilberts, würde er um so eher die Wahrheit in dieser Angelegenheit – und damit sein Heil – verfehlen. Von seinem neuen Gesprächspartner erwartet er, dass er die Rolle eines »in gelassenem [...], nicht im Geist eines Zänkers Fragenden« (*animo mansueto [...], non altercanti animo quaestionantis*, DG 81) übernehme. Die deutschen Übersetzer des obigen Zitats (vgl. Anm. 104) stehen derart im Bann der überkommenen Interpretation, dass sie die grammatikalisch eigentlich ausgeschlossene Emendation *mittamur* statt *mittamus* vorschlagen – als seien es in Gilberts Augen nicht die Christen, welche bei exoterischen Trinitätsdiskussionen die Nicht-Christen »in den Irrtum treiben« könnten, sondern umgekehrt die Nicht-Christen, welche den Christen das rechte Verständnis der Trinität abspenstig zu machen drohen.¹⁰⁵

Doch nur den ersten Fall hat Gilbert an dieser Stelle im Blick: Trifft der Christ nicht den richtigen Ton, könnte er den Heiden erzürnen und noch tiefer in seinen Irrtum hinein treiben. Findet er nicht die richtigen Argumente, müsste sein Gesprächspartner dann nicht denken, dass es keine besseren gäbe? Schon Anselm »fürchtete« sich aus einem ähnlichen Grund davor, die von den Ungläubigen wie von den Gläubigen aufgeworfene Frage nach dem Vernunftgrund der Inkarnation zu behandeln: »damit nicht etwa einer, der meint oder auch sieht, dass ich ihn nicht zufrieden gestellt habe, eher glaubt, es fehle mir an der Wahrheit der Sache, als dass mein Verstand nicht hinrei-

¹⁰⁴ DG 84: »quando de talibus fidei nostre sacramentis loquimur coram infidelibus, debemus cavere ne causa querende veritatis non credentes mittamus in laqueos falsitatis.«

¹⁰⁵ Vgl. Gilbert Crispin: *Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden*, S. 182, Anm. 57.

che, um sie zu erfassen.«¹⁰⁶ Diese Gefahr eines – trotz aller Anstrengungen des Christen – für das Seelenheil des Nicht-Christen letztlich schädlichen Religionsgesprächs veranschaulicht in der Tat der zweite Dialog Gilberts. Das Gespräch zwischen den beiden Philosophen beginnt durchaus verheißungsvoll: Man einigt sich auf einige zentrale Prinzipien des Theismus und der theologischen Anthropologie. Im weiteren Verlauf des Dialogs gesteht der heidnische Philosoph dem Christen zu, dass zwischen dem Neuen und dem Alten Testament bei näherem Betrachten kein Widerspruch besteht (DG 64). Später fällt es ihm sichtlich schwer, den Argumenten des Christen im Hinblick auf die Inkarnation zu folgen – bis er sich dazu durchringt, zwar nicht die Wirklichkeit oder gar Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes, wohl aber deren Möglichkeit einzuräumen (vgl. DG 74). Doch der Dialog zwischen den beiden Philosophen nimmt kein gutes Ende. Als der Heide abtritt, erscheint er von der Unvernünftigkeit des Trinitätsglaubens mindestens ebenso überzeugt wie zu Beginn. Angesichts dieses Resultats kann sich der christliche Leser nicht uneingeschränkt an den abschließenden Demonstrationen seines Philosophen erfreuen.

Dabei trifft den christlichen Philosophen keine Schuld: Sein Gesprächsverhalten erscheint tadellos. Seine Argumente, die er bis zum Weggang des Heiden vortragen kann, sind nicht schlecht. Der Heide schneidet ihm das Wort ab. Er gibt dem christlichen Philosophen keine Gelegenheit mehr, seine Argumente zugunsten der Trinität zu entwickeln. Die Liebe zum Nächsten und Sorge um dessen Seelenheil nötigen den Christen bisweilen, sich über die Normen der »rechten Ordnung« hinwegzusetzen, sich unter nicht-idealen Umständen auf ein Glaubensgespräch auf vernünftiger Grundlage einzulassen. Dann aber sollte man sich nicht wundern, wenn der Gesprächspartner ein der Verständigung abträgliches Verhalten an den Tag legt – dies unter anderem scheint mir, ganz im Sinne Anselms, die Moral dieser traurigen Geschichte zu sein.

¹⁰⁶ Anselm von Canterbury: *Cur deus homo* I, 1, hrsg. v. F. S. Schmitt, Bd. 2, S. 48 f.

3.3 Gilberts Einstellung zur Vernunftmethode seines Lehrers Anselm

Die bisherigen Überlegungen zu Gilberts Religionsgesprächen liefern keinen Grund, ihrem Verfasser eine im Vergleich zu Anselm deutlich vernunftkritischere Haltung zu unterstellen. Sie bestätigen vielmehr die von Sapir Abulafia implizit verworfene Auffassung Southern's, dass Gilbert in den 1090er Jahren zum »Hauptvertreter der theologischen Methode des hl. Anselm und zu seinem treuesten Anhänger auf dem Gebiet des abstrakten Denkens« avanciert war.¹⁰⁷

Aber beruft sich Gilbert nicht in seinen übrigen Schriften fast durchweg lieber auf Autoritäten denn auf Vernunftargumente, wie Sapir Abulafia behauptet? Lässt sich nicht daran wenigstens die Abkehr von der rationalen Methode seines Lehrers Anselm erkennen? Durchaus nicht: Schon in seinem frühesten Werk über den Mönchsstand will er die Vorzüge der monastischen Lebensform sowohl aus der Schrift als auch mit Vernunftargumenten (*sacrisque auctoritatibus et assentaneis rationibus*) belegen;¹⁰⁸ der Mönchsstand ist für Gilbert darüber hinaus nicht nur die dem Evangelium gemäße, sondern auch die vernünftigste Lebensform. In fast allen seinen theologischen Schriften ergibt sich derselbe Befund. Die Abhandlung *Probatio de illa peccatrice que unxit pedes domini* sucht die (noch heute von den Exegeten diskutierte) Frage beizulegen, ob die verschiedenen Berichte einer Salbung des Hauptes bzw. der Füße Jesu durch eine Frau in den Evangelien sich auf dasselbe Ereignis beziehen und ob es sich bei dieser Frau – oder bei einer dieser Frauen – um Maria von Magdala handelt. Gilbert legt die diesbezügliche Ansicht von Augustinus und Gregor dar und hält dafür, deren Autorität könne nur auf zweierlei Weise umgestoßen werden: entweder durch das anderslautende Zeugnis einer »Person größeren Namens«, die den Ereignissen, von denen die Evangelien berichten, zeitlich näher stand; oder durch einen sicheren Vernunftgrund (*ratio certa*), der dem Zeugnis aller Autoritäten insgesamt überlegen ist (*in omni controversia personis*

¹⁰⁷ Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 93–94.

¹⁰⁸ Gilbert Crispin: *De monachatu*, in: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, 1 (S. 89).

omnibus potior).¹⁰⁹ Selbst in dieser exegetischen Angelegenheit befragt Gilbert also sowohl Autoritäten als auch die Vernunft; ja er hält es für denkbar, dass ein Vernunftgrund das Zeugnis der Autoritäten übertrumpft. Auch in dem von Sapir Abulafia angeführten *De altaris sacramento* sichert er zunächst mittels der Vernunft die Möglichkeit des eucharistischen Wandels: Wer die Welt aus dem Nichts erschafft, könne auch einen wunderbaren substantiellen Wandel herbeiführen.¹¹⁰ Erst danach macht er klar, dass man sich für den Glauben an die Wirklichkeit eines solchen Wandels auf Autoritäten stützen muss.¹¹¹ *De altaris sacramento* enthält darüber hinaus eine Methodenreflexion, bei der im Rückgriff auf Ciceros *Topik* zwischen intrinsischen und extrinsischen *loci* (i.e. Fundstätten für Beweise) unterschieden wird. Vernunftargumente stehen für die erste, Autoritätsargumente für die letzte Gruppe; beide Arten von *loci* machen«, wie Gilbert mit Cicero sagt, »eine zweifelhafte Sache glaubhaft«. ¹¹² Im Dialog *De angelo perduto* gelten die Schlussfolgerungen so lange, »bis sich mir ein wichtigerer Vernunft- oder ein deutlicherer Autoritätsgrund aus der Heiligen Schrift (*potior ratio vel Scripture sacre apertior auctoritas*) darbietet«. ¹¹³ Wie verhält es sich mit dem

¹⁰⁹ Gilbert Crispin: *Probatio de illa peccatrice que unxit pedes domini*, in: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, 3 (S. 95); vgl. dazu Evans: »Omnibus Hiis Litteratio«, S. 711.

¹¹⁰ Gilbert Crispin: *De altaris sacramento*, in: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, 8 (S. 125): »unam substantiam convertere potest in aliam, qui de nichilo fecit omnem substantiam«.

¹¹¹ Vgl. Evans: »Omnibus Hiis Litteratio«, S. 713: »Throughout the treatise on the Eucharist he considers each topic as it arises, first in terms of the arguments from reason which may be adduced, and secondly in terms of the authorities which bear upon the point.«

¹¹² Gilbert Crispin: *De altaris sacramento* 4–5, S. 125: »Loci ex quibus aliquid esse vel non esse probamus, alii sunt in ipso, alii extrinsecus ab ipso unde agitur. [...] uterque locus faciat fidem dubie rei.« Vgl. Cicero: *Topica*, hrsg. v. Harry Mortimer Hubbell, London 1949, 2, 8, S. 386: »licet definire locum esse argumenti sedem, argumentum autem rationem quae rei dubiae faciat fidem. Sed ex his locis in quibus argumenta inclusa sunt, alii in eo ipso de quo agitur haerent, alii assumuntur extrinsecus.« Siehe dazu auch Evans: »Omnibus Hiis Litteratio«, S. 713.

¹¹³ Gilbert Crispin: *De angelo perduto*, in: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, 23 (S. 106); vgl. 15 (S. 105): »Salva igitur potiori ratione,

Dialog *De spiritu sancto*? Gilbert versucht in dieser Schrift, einen pneumatologischen Konflikt zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche zugunsten der lateinischen Position zu entscheiden;¹¹⁴ später nimmt das Gespräch eine Wende und dreht sich um die Trinitätslehre. Es ist kein Hinweis auf eine wie auch immer gear-tete Vernunftskepsis ihres Autors, sondern nur selbstverständlich, dass beide Dialogpartner hier Christen sind; und dass daher, ähnlich wie in Anselms Traktat *De processione spiritus sancti*¹¹⁵ nicht allein notwendige Gründe, sondern auch gemeinsame Glaubensüberzeugungen und gemeinsam anerkannte Autoritäten die Gesprächsgrundlage bilden. So wird die Göttlichkeit des Heiligen Geistes ausdrücklich vorausgesetzt.¹¹⁶ Wie ist es zu werten, wenn am Ende dieses an Anselm gerichteten¹¹⁷ Dialogs der Lehrer abweisend auf das Anliegen des Schülers nach einer vernünftigen Durchdringung der Trinität reagiert? Auch hier geht es dem Schüler nicht allein um eine *ratio* für die göttliche Trinität, sondern gerade auch für die *Heilsnotwendigkeit* des Trinitätsglaubens.¹¹⁸ Im Dialog mit dem Heiden wird dieselbe Frage nicht abgeschnitten, sondern – wenn auch erst nach dem Verschwinden des Heiden – mit Vernunftargumenten verhandelt, und vielleicht ist dies ein Hinweis darauf, dass Gilberts Schrift über den Heiligen Geist nicht wie allgemein angenommen nach, sondern vor DG anzusetzen ist. Möglich erscheint auch, dass der Dialog in der vorliegenden Form unvollständig ist und nicht zur Veröffentlichung bestimmt war: Als einziger theologischer Dialog Gilberts fehlt *De spiritu sancto* in der für die Überlieferung seiner Schriften wertvoll-

et Scripture sacre auctoritate, ad ista respondemus, nec contra seu rationem seu fidem arbitramur esse quod respondemus.«

¹¹⁴ Dagegen behaupten Sapir Abulafia und Evans, das Gespräch handle nicht vom *filioque*; vgl. »Introduction«, S. xxxvi.

¹¹⁵ In: S. Anselmi *Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, hrsg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Bd. 2, Rom 1940, Ndr. Stuttgart 1984, S. 176–219.

¹¹⁶ Vgl. Gilbert Crispin: *De spiritu sancto*, in: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, 2 (S. 115).

¹¹⁷ Vgl. Gilbert Crispin: *De spiritu sancto*, 1 (S. 115).

¹¹⁸ Vgl. Gilbert Crispin: *De spiritu sancto*, 45 (S. 123); 49 (S. 123): »Sed que rationis necessitas cogit, ut credamus Trinitatem esse, et quia sine hac fide impossibile est quemque Deo placere? [...] Qua vero ratione tres Personas ex necessitate credamus esse, si salvi volumus esse, vellem a te audire.«

ten, im zwölften Jahrhundert (möglicherweise in Westminster) entstandenen Handschrift (BL Add. 8166), die eine Werksammlung enthält.¹¹⁹ *De spiritu sancto* ist in einem einzigen um die Wende vom zwölften zum dreizehnten Jahrhundert erstellten Manuskript überliefert (BL Cotton Vespasian A XIV), welches keine weiteren Werke Gilberts enthält und sich in keinem guten Zustand befindet.¹²⁰ Zumal vor dem Hintergrund seiner übrigen Schriften lässt der geschilderte Befund kaum Rückschlüsse auf etwaige Zweifel Gilberts am Unternehmen einer rationalen Theologie zu. Aus dem Schlusssatz des Schülers, in dem dieser einen »felsenfesten« (*firmissime*) Glauben an die Trinität bekennt, selbst wenn er nicht einsieht, »wie beschaffen« (*quomodo*) diese ist,¹²¹ spricht im Übrigen durchaus wieder der Geist Anselms. Denn auch Anselm nennt die Trinität ein *secretum*, weil wir, obschon wir die Existenz der Dreifaltigkeit Gottes mit der Vernunft erkennen können, doch nicht wissen können, »wie beschaffen« (*quomodo*) sie ist;¹²² und auch Anselm zeichnet mehrfach das Ideal eines Christen, dessen Glaube durch einen möglichen Misserfolg bei der Suche nach den Gründen des Glaubens nicht erschüttert werden kann.¹²³

¹¹⁹ Vgl. Sapir Abulafia / Evans: »Introduction«, S. xiii; Colin Gale: »From Dialogue to Disputation«, S. 76: »a sustained attempt by a 12th century English compiler to gather Crispin's literary remains into one volume [...] produced by someone with immediate access to Crispin's files – perhaps a monk of Westminster – but not, it seems, under Crispin's personal direction«.

¹²⁰ Vgl. Sapir Abulafia / Evans: »Introduction«, S. xiv: »The leaves have been heavily trimmed at the bottom and part of Gilbert's text has been cut off. The missing text is supplied in the margin in a much later hand.« (Das Dialogende scheint zum Grundbestand des Manuskripts zu gehören.)

¹²¹ Vgl. Gilbert Crispin: *De spiritu sancto* 52 (S. 124): »Et si non intellego id quomodo sit, credo tamen firmissime quia sit.«

¹²² Vgl. Anselm von Canterbury: *Monologion* 64, hrsg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Bd. 1, S. 74–75: »Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit.«

¹²³ Vgl. Anselm von Canterbury: *Cur deus homo* I, 1, hrsg. v. F. S. Schmitt, Bd. 2, 48: »fidem [...] sic puto me tenere, ut etiam si nulla possum quod credo ratione comprehendere, nihil tamen sit quod ab eius firmitate me valeat evel-

Steht schließlich der Freund, von dem Gilbert gedrängt wird, dem Gespräch des Christen mit dem Heiden im Gasthaus beizuwohnen, tatsächlich für den Anselm der Wintergespräche von 1092/93, der einen vernunftkritischen Gilbert für die Religionsphilosophie erwärmen will? Dieser Vermutung wird man sich nicht anschließen wollen. Denn der Freund steht zwar, wenn nicht für Lanfranc, so für Anselm. Doch dürfte er eher für jenen Anselm stehen, bei dem Gilbert in Le Bec zur Schule ging und der ihn dort in die Freien Künste und philosophische Theologie einführt:¹²⁴ Gilbert, den Anselm *doctor* nennt,¹²⁵ war in Le Bec selbst mit dem Unterricht betraut und beherrschte nach Auskunft seines Biographen die Sieben Freien Künste, darunter die Wissenschaft der Dialektik, »aufs Genaueste« (*ad unguem*).¹²⁶ An der Pforte des Gasthauses, in dem Gilbert das Gespräch stattfinden lässt, sitzen mehrere »gebildete Männer« und »Studenten der Wissenschaft der Logik« (*logice discipline studentes*, DG 2). Sie diskutieren eines der zentralen Probleme der Ontologie: ob der Ansicht des Aristoteles zu folgen sei, dass das Allgemeine (die »zweiten Substanzen«) nicht ohne das Besondere (die »ersten Substanzen«) existieren könne, oder der umgekehrten Ansicht des Porphyrios, dass

lere«; ders.: *Epistola de incarnatione verbi* 1, in: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, hrsg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Bd. 2, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 1984, 7: Si potest intelligere, deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum«; ders.: *Epistola* 136, in: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, hrsg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Bd. 3, Edinburgh 1946, Ndr. Stuttgart 1984, S. 381: »Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest veneratur.«

¹²⁴ Vgl. Werblowsky: »Crispin's disputation«, S. 76: »Crispin had been Anselm's disciple long enough at Bec [...]. No doubt he had absorbed enough of Anselm's teaching to write in an Anselmian spirit and even in Anselmian terminology.«

¹²⁵ Anselm von Canterbury: *Epistola* 106, hrsg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Bd. 3, S. 239.

¹²⁶ Milo Crispin: *De nobili Crispinorum genere* (*Miraculum quo B. Maria subvenit Guillelmo Crispino Seniori*), hrsg. v. Jacques Paul Migne (PL 150), Paris 1854, S. 738: »profecit [...] in divinis et philosophicis institutis ut omnes artes, quas liberales vocant, ad unguem addisceret«. Siehe auch Evans: »Gilbert Crispin, Abbot of Westminster«, S. 75–81; S. 76: »At the level of technical skill, it is probable that Gilbert was as well-informed as Anselm himself.«

die Einzeldinge von den »Arten und Gattungen« abhängen; sowie ein Problem der Wissenschaftslehre, ob nämlich die Grammatik eine von drei Unterarten der Wissenschaft der Logik (*logicae artis species*, DG 3) sei. Die so miteinander Diskutierenden werden ins Innere des Gasthauses eingelassen und bilden die Zuhörerschaft des sich anschließenden Religionsgesprächs.

3.4 Die beiden Dialoge im Vergleich

Stellt Gilberts erstes Religionsgespräch sein zweites wirklich so eklatant in den Schatten, wie die überkommene Interpretation dies will? Für eine vergleichende Bewertung von DG und DI ist zweifellos der Zustand zu berücksichtigen, in dem die beiden Werke überliefert sind. Nun ist sich die Forschung weitgehend einig, dass uns DI in einer Version vorliegt, die der Endfassung zumindest sehr nahe kommt, und dass die singular bezeugte *Continuatio* zu DI keineswegs auf die Unfertigkeit der besten überlieferten Version hindeutet. Dagegen weist alles darauf hin, dass sich der einzige uns bekannte Text von DG in einem Zustand weit geringerer Überarbeitung befindet. Er ist in dem erwähnten Manuskript der British Library (*Add. 8166* = L) überliefert, welches eine Sammlung von Gilberts Werken enthält. Sapir Abulafia bemerkt selbst, dass auch diejenige Version von DI, die sich in L findet, bestenfalls eine vorletzte Fassung darstellt.¹²⁷ Sie wehrt sich zugleich gegen die Diagnose von Webb und Southern, wonach der von L überlieferte Text von DG unvollendet sein soll.¹²⁸ Ihre Vollständigkeits-Vermutung hält aber dem Blick in das Manuskript nicht Stand. Denn dort endet der Text nicht mit einer Rede des

¹²⁷ Vgl. Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 72: »L does not contain the final recension of the *Disputatio Iudei*«.

¹²⁸ Vgl. Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 72: »Webb and Southern have even stated that the disputation is incomplete in L. But this does not appear to be so«; siehe Webb: »Introduction«, S. 55: »The text in the manuscript breaks off incomplete«; Southern: »St Anselm and Gilbert Crispin«, S. 98: »It is incomplete in the manuscript [...] suggests that the work was never finished«.

Christen, sondern mit dem fragmentarischen »*Gentilis*«.¹²⁹ Das offene Ende von DG wird von Sapir Abulafia und Evans in ihrer Edition der Werke Gilberts zwar im Apparat erwähnt, jedoch nicht als solches gewertet, mit der merkwürdigen Begründung, dass sich in L unmittelbar eine Predigt von Gilbert anschließe.¹³⁰ Sapir Abulafia äußert nur, es sei »nicht sicher«, dass der Text von DG in L die Endfassung sei.¹³¹ Evans hält es für möglich, dass Gilbert eine spätere Version von DG seinem Lehrer zur Begutachtung vorgelegt hat, so wie dies im Falle von DI der Widmung an Anselm entnommen werden kann.¹³²

Ein deutliches Indiz für die Unfertigkeit der in L enthaltenen einzigen Fassung von DG ist indes Gilberts Verwendung der »Augustinischen« statt der »Anselmschen« Gottesformel »Gott ist (das), über dem nichts Größeres und Besseres ist« (*deus est quo nihil maius ac melius est*, DG 9). In der nach einhelliger Auffassung früheren DI heißt es dagegen: »Gott ist (das), über dem nichts Größeres oder Genußsameres gedacht werden kann« (*deus est, quo nihil maius sive sufficientius cogitari potest*, DI 81).¹³³ Nur die Beschreibung in DI, nicht aber jene in DG bestimmt Gott im Sinne Anselms als höchst – da denkbar – vollkommenes Wesen.¹³⁴ Deshalb ist es auch ein Fehl-

¹²⁹ Gilbert Crispin: *Disputatio Christiani cum Gentili de fide Christi*, hrsg. v. C. C. J. Webb (wie Anm. 15), S. 77.

¹³⁰ Vgl. *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, S. 87. Nicht ersichtlich wird die Unabgeschlossenheit des Textes auch in der Ausgabe von Wilhelm und Wilhelmi (vgl. Anm. 15), der jene von Sapir Abulafia und Evans zugrunde liegt.

¹³¹ Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 72.

¹³² Vgl. Evans: »Omnibus Hiis Litterator«, S. 699: »It is possible that other works which survive only in a single manuscript and may not represent Gilbert's final version as we have them, may also have been sent to Anselm when Gilbert was satisfied with them.«

¹³³ Vgl. auch Gilbert Crispin: *De angelo perduto* 23 (S. 106): »Deus enim est quo nihil melius excogitari potest«.

¹³⁴ »Das, über dem nichts Größeres ist«, ist in der wirklichen Welt das vollkommenste Wesen, aber nicht notwendig auch in allen möglichen Welten. »Das, über dem nichts Größeres gedacht werden kann«, ist in allen möglichen Welten das vollkommenste Wesen und daher das »höchst vollkommene« Wesen.

schluss, wenn Gilbert aus der Beschreibung Gottes in *DG* (»Gott ist das, über dem nichts Größeres und Besseres ist«) folgert, es sei notwendig, dass alles, was Gott erschafft, im Rahmen seiner Gattung nicht besser *sein kann*.¹³⁵ Für diese Schlussfolgerung würde er vielmehr den Begriff eines höchst vollkommenen Wesens benötigen, dem zufolge Gott dasjenige ist, »über dem nichts Größeres *gedacht werden kann*« oder »über dem nichts Größeres *sein kann*«. Es lässt sich daher vermuten, dass die überlieferte Fassung von *DG* zu einem früheren Zeitpunkt entstanden ist als die beste uns vorliegende Fassung von *DI* – obwohl sie zweifellos später anzusetzen ist als die Urfassung von *DI*; und dass Gilbert in der überlieferten Fassung von *DG* keine Kommentare Anselms zu diesem seinem zweiten Religionsgespräch verarbeitet hat. Darüber, ob es spätere, verloren gegangene Rezensionen von *DG* gab, kann nur spekuliert werden.¹³⁶ Aufgrund dieser Sachlage erscheint die Bemerkung Southernns problematisch, dass Gilbert in *DG* zur Beschreibung Gottes als »das, über dem nichts Größeres ist«, »zurückgekehrt« sei.¹³⁷

Die Unvollendetheit des Dialogs mit dem Heiden wäre bei einer vergleichenden Bewertung mit in Rechnung zu stellen. Des ungeachtet vermag ich trotz des geschilderten – durch die Verwendung einer nur scheinbar Anselmschen Beschreibung Gottes bedingten – Fehlschlusses in *DG* weit weniger formale Mängel zu erkennen als Southern und Sapir Abulafia. Von einem in wissenschaftlicher Hinsicht ungenügenden oder gar missratenen Werk kann jedenfalls auf den ersten Blick keine Rede sein. Genauere Aufschlüsse über den philosophischen und theologischen Ertrag von Gilberts zweitem Dialog könnte erst eine nähere Analyse der einzelnen Argumente bringen, wie sie weder von Southern und Sapir Abulafia vorgenommen wurde noch von mir hier vorgelegt werden kann (und für die Zielsetzung dieses Aufsatzes vorgelegt werden muss).

¹³⁵ Vgl. *DG* 16: »Deus, inquam, est quo nichil melius est. [...] Necesse ergo est ut quod Deus facit, tale sit, ut in genere suo melius esse non possit.«

¹³⁶ So ist es reine Spekulation, wenn Southern (»Saint Anselm and Gilbert Crispin«, S. 99) schreibt: »It would in any case soon have been eclipsed by the *Cur deus homo* [...], and it may for this reason have been left incomplete.«

¹³⁷ Vgl. Southern: »Saint Anselm and Gilbert Crispin«, S. 82–83: »This was the definition to which Gilbert reverted in his later dialogue with the Pagan.«

Ist schließlich Gilberts Heide ein anonym jüdischer Philosoph und das zweite Gespräch deswegen die Fortsetzung des Dialogs mit dem Juden? Diese Hypothese der überkommenen Interpretation lässt sich nicht ausreichend belegen. Die bloße Kenntnis der jüdischen Religion ist ein allzu schwacher Anhaltspunkt für eine jüdische Identität des Philosophen. Gleiches gilt für die Wiederaufnahme bestimmter, in den jüdisch-christlichen Kontroversen des Mittelalters allgegenwärtiger Themen aus *DI* wie die Frage nach der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes.¹³⁸ Das Eingehen auf derartige Streitpunkte dürfte vielmehr dazu dienen, die These des Heiden zu belegen, dass Juden und Christen durch ihren Widerstreit ihre Autoritäten gegenseitig destruieren (*DG* 141). Unter der Hypothese einer jüdischen Identität des Philosophen würde es zudem unverständlich, warum der Heide dem Christen eine Diskrepanz zwischen dem Gottesbild eines Psalms und dem philosophischen Begriff Gottes als eines höchst vollkommenen Wesens zum Vorwurf macht;¹³⁹ denn dieser Vorwurf trifft Christen wie Juden gleichermaßen. Auch ist mir mangels Indizien nicht ersichtlich, dass es sich – wie ebenfalls gemutmaßt wurde¹⁴⁰ – bei dem Heiden um einen muslimischen Philosophen handelt, obschon neben der jüdischen auch die muslimische Kritik am Christentum im Hintergrund des Dialogs gestanden haben wird.¹⁴¹ Gilberts *Gentilis* versteht sich selbst als antiker heidnischer Philosoph. Er greift auf Cicero zurück (*DG* 6) und verweist auf Virgil (*DG* 65); die Mythendichter (deren Werke er nicht wörtlich verstanden wissen will) nennt er *poetae nos-*

¹³⁸ So urteilt Klaus Jacobi (»Gilbert Crispin«, S. 137), es sei »nicht zu übersehen, dass man große Teile der *Disputatio cum Gentili* auch als Variante der realen *Disputatio Iudaei et Christiani* lesen kann.«

¹³⁹ Siehe oben, Kap. III.2.

¹⁴⁰ Vgl. Gauss: »Anselm von Canterbury. Zur Begegnung«, S. 297.

¹⁴¹ Siehe dazu Julia Gauss: »Anselm von Canterbury und die Islamfrage«, in: *Theologische Zeitschrift* 19 (1963), S. 250–272; dies.: »Die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam bei Anselm«, in: Kohlenberger (Hrsg.): *Die Wirkungsgeschichte* (wie Anm. 73), S. 101–109; und Markus Enders: »Die Entwicklung der christlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Islam von Anselm von Canterbury bis Peter Abälard«, in: Giles E. M. Gasper / Helmut Kohlenberger (Hrsg.): *Anselm and Abelard: Investigations and juxtapositions*, Toronto 2006, S. 223–247.

tri (DG 5). Sapir Abulafia erachtet es als »amüsant«, ¹⁴² wenn Gilbert den Heiden unter römischem Gesetz leben lässt (vgl. DG 36). Doch ist Gilberts Wahl dieses Dialogpartners durchaus ernst zu nehmen. Ein theistischer Philosoph, der die autoritativen Schriften der Juden und Christen studiert hat, sich aber keiner dieser Religionen anzuschließen gedenkt, ist ein in der Spätantike verbreiteter Typus, der in der europäischen Aufklärung florierte und bis heute fortlebt.

4. Das religionsphilosophische Religionsgespräch

Gilberts *Gentilis* ist ein Heide und kein Jude. Nichtsdestoweniger scheint es mir nicht falsch, DG als Fortsetzung von DI anzusehen, wenn auch aus einem ganz anderen Grund als dem von Southern und Sapir Abulafia angeführten: Die Befragung der gemeinsamen Schriftautoritäten in DI verläuft weitgehend ergebnislos. Ihr Resultat ist mehr als dürftig. Denn es stellt sich jeweils die Frage nach ihrer Interpretation. »Das war ein alter Streit, in dem nichts Neues gesagt werden und nichts Altes die andere Seite überzeugen konnte« – so fasst Southern den *Status quaestionis* der jüdisch-christlichen Kontroverse um die rechte Auslegung des Alten Testaments am Ausgang des elften Jahrhunderts zusammen.¹⁴³ Der Austausch von Autoritätsargumenten erweist sich selbst dort als eine Sackgasse des Religionsgesprächs, wo man sich auf gemeinsame Autoritäten beziehen zu können glaubt: »Christ und Jude werden sich nicht einig darüber, wie die Schrift gelesen werden soll.«¹⁴⁴ In diesem Sinne »scheitert« nicht der Dialog mit dem Heiden, sondern das Gespräch mit dem Juden. Die Einsicht in die Vergeblichkeit von Autoritätsbeweisen dürfte Gilbert veranlasst haben, einen Dialog zwischen zwei Philosophen zu konzipieren, in dem keinerlei Rekurs auf Autoritäten mehr möglich ist. Der Jude deutet die Schrift buchstäblich, der Christ allegorisch. Was wäre ein allgemein anerkennungsfähiges Kriterium für die Angemessenheit einer allegorischen Auslegung? Was, wenn nicht dies,

¹⁴² Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 64: »It is amusing that Gilbert would have us believe that his Pagan is still living under Roman Law.«

¹⁴³ Southern: *Saint Anselm*, S. 199.

¹⁴⁴ Jacobi: »Gilbert Crispin«, S. 128.

dass jene Auslegung *vernünftiger* ist als die wörtliche? Diese Einsicht führt aber vom exegetischen Typ des Religionsgesprächs fort zum philosophischen Typ. Und das bedeutet aus christlicher Sicht, dass sie über den jüdisch-christlichen Dialog hinaus zu einem universalen Religionsgespräch führt: einem Religionsgespräch auf der Grundlage der Vernunft.

Die überkommene Interpretation der beiden Dialoge bedarf nach alldem einer grundlegenden Revision. Siekennt: Wie sein Lehrer Anselm, so betreibt auch Gilbert eine dezidiert rationale Theologie. Nirgends tut er dies so deutlich wie in seinen Religionsgesprächen. Seine Innovation im Vergleich zu Anselm besteht nicht darin, einen skeptischen Geist in die interreligiösen Debatten eingebracht zu haben. Neu bei Gilbert ist vielmehr die Inszenierung *unmittelbarer* Konfrontationen zwischen Christen und Nicht-Christen in Dialogen, in denen die fremde Position nicht länger durch einen Glaubensgenossen – durch einen Boso – repräsentiert wird. Doch selbst dort, wo Gilbert die Bahnen seines Lehrers verlässt, sich über die von Anselm angemahnte »rechte Ordnung« hinwegzusetzen wagt, bleibt er dessen Schüler. Indem er die Gefährdungen eines Dialogs zwischen Gläubigen und Ungläubigen dramatisch veranschaulicht, die Voreingenommenheit und den Dissens, das Scheitern und die Vergeblichkeit, rechtfertigt er gewissermaßen die Wahl Bosos als Gesprächspartner in Anselms Dialog. Die Meinungsverschiedenheiten sind indes für das Gespräch mit dem Heiden nicht prägend, das Scheitern ist kein vollständiges. In Gilberts Augen, so scheint es, ist der interreligiöse Dialog schwierig, nicht jedoch unmöglich.

Aus den Unzulänglichkeiten der überkommenen Interpretation spricht nicht zuletzt ein gewisses Unbehagen an der Vernunftmethode, wie christliche Theologen sie seit dem ausgehenden elften Jahrhundert verstärkt ihren Werken zugrunde legten. So ist Sapir Abulafia der Ansicht, die Vorstellung von der Vernunftgemäßheit der eigenen Religion habe dazu geführt, dass frühmittelalterliche Christen den Juden die Vernünftigkeit und daraufhin, als »vernunftlosen Geschöpfen«, die Menschlichkeit absprachen.¹⁴⁵ Doch wenn es tat-

¹⁴⁵ Vgl. Sapir Abulafia: »An Attempt by Gilbert Crispin«, S. 74: »The idea that Christian doctrine could and should be explained rationally would – in

sächlich zutreffen sollte, dass die rationale Apologetik des Christentums zur Verschlechterung der Situation jüdischer Gemeinden beigetragen hat,¹⁴⁶ so hätte dem ein grobes Missverständnis zugrunde gelegen. Denn nicht der rechte Gebrauch seiner Vernunft macht den Menschen zum Menschen, sondern allenfalls ihr Besitz. Andernfalls wäre jede philosophische Diskussion, vom sokratischen Gespräch angefangen, ein praktizierter Anti-Humanismus. Ja, bereits jede nicht-konsensfähige philosophische Überzeugung würde aus Sicht ihres Besitzers alle Menschen anderer Ansicht zu vernunftlosen Unmenschen degradieren. Das kann nicht im Ernst behauptet werden.

Mir scheint schließlich, dass wir von der rationalen Methode in Gilberts Religionsgesprächen auch heute lernen können. Wer im interreligiösen Dialog bloß auf Autoritätsargumente zurückgreift, wird der Gesprächssituation nicht gerecht. Es bedarf zumindest vernünftiger Argumente dafür, dass der andere meinen Autoritäten vertrauen kann. Wo alle Vernunftargumente aufhören, degeneriert der wahrheitsorientierte Dialog der Religionen zum Wechselmonolog. Wie sein Lehrer Anselm und wie die Verfasser vieler weiterer Religionsgespräche des Mittelalters zeigt uns Gilbert, auf welche Weise man mit Andersgläubigen über Religion diskutieren kann:¹⁴⁷ auf der Grundlage der Vernunft, bei ausgewogener Gesprächsanlage, an einem möglichst herrschaftsfreien Ort, ausgestattet mit einer gründ-

the framework of the conflict between Christians and Jews – gradually be twinned to the notion that if Jews did not accept these explanations, they must be unreasonable. The conception of Jews as creatures without reason was an important aspect of anti-Jewish attitudes which would contribute to the deterioration of the position of the Jews in Europe from the twelfth century onwards.« Siehe in diesem Sinne auch Gale: »From Dialogue to Disputation«, S. 77.

¹⁴⁶ Zur Kritik dieser Auffassung von Sapir Aublafia vgl. Irvn Michael Resnick: »Odo of Tournai and the Dehumanization of Medieval Jews: A Reexamination«, in: *The Jewish Quarterly Review* 98 (2008), S. 471–484.

¹⁴⁷ Siehe dazu Lewis / Niewöhner (Hrsg.): *Religionsgespräche im Mittelalter* (wie Anm. 23); Vittorio Hösle: »Interreligious Dialogues during the Middle Ages and Early Modernity«, in: Allan M. Olson et al. (Hrsg.): *Educating for Democracy: Paideia in an Age of Uncertainty*, Lanham 2004, S. 59–83; Alexander Fidora / Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004.

lichen Kenntnis der fremden wie der eigenen Religion. Auch die unübersehbaren Schwierigkeiten, die sich einem solchen Unterfangen stellen, hat Gilbert angesprochen.